# Augustins Lehre
## von der Einheit und Dreieinheit
### in ihrer Bedeutung für Sein und Erkennen.

---

## Inaugural-Dissertation

zur

**Erlangung der Doktorwürde**

der

**hohen philosophischen Fakultät**

der

Bayerischen
Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

**Eberhard Müller**
aus Stuttgart

Tag der mündlichen Prüfung: 31. Mai 1929.

---

1929
Buchdruckerei Karl Döres, Erlangen, Jägerstraße 3
Telefon 521

29:265

Referent: Geheimrat Universitäts-Professor Dr. Paul Hensel.

Dekan: Universitäts-Professor Dr. Hermann Leser.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

## Inhaltsverzeichnis.


Seite

Einleitung . . . . . 4

I. Die Einheit als Prinzip des Seins . . . . 6

II. Die Dreieinheit als Prinzip der körperlichen Wirklichkeit . . . . . 19

III. Die Dreieinheit als Prinzip der geistigen Wirklichkeit und Wahrheit . . . . . 31

1. Die Dreieinheit des Geistes . . . . . 31

2. Die Dreieinheit Gottes . . . . . 43

3. Die Dreieinheit als Wahrheitsprinzip für die Weltbetrachtung . . . . . 49

a) Die Erkenntnis der intelligiblen Gedächtnisinhalte 49

b) Die Erkenntnis der sinnlichen Gedächtnisinhalte 51

c) Die Sinneserkenntnis . . . . . 58

b) Die wissenschaftliche Erfassung der Außenwelt 62

IV. Zusammenfassende Würdigung der Augustinischen Spekulationen über die Trinität . 66

# Einleitung.

Wenn wir uns bemühen in Augustins Gedankenwelt einzudringen, so müssen wir uns in erster Linie klar werden darüber, unter welchen Gesichtspunkten und zu welchem Ende dieser größte lateinische Philosoph seine Denkarbeit leistet.

Augustin ist nicht der in stiller wissenschaftlicher Musse, schaffende Philosoph wie etwa Deskartes, sondern ein leidenschaftlich tätiger, von den Stürmen einer bewegten Krisenzeit umher geworfener Wahrheits- oder sagen wir besser Gottsucher. Er baut darum nicht wie jener in objektiv-tendenzloser Wissenschaftlichkeit die einheitlich behauenen Steine seines Gedankengebäudes aufeinander, sondern als ein von Zweifel, Unglaube und der sinnlosen Unruhe der Zivilisation Bestürmter türmt er aufeinander, was er immer als Baumaterial für den Schutzwall gegen diese Feinde findet.

So ist es verständlich, daß sich in Augustins Gedankenwelt sehr viel Unebenheiten, Lücken und bisweilen sogar grundlegende Widersprüche finden. Gar oft übernimmt er, insbesondere in seinen späteren Jahren, meist aus irgendwelchen theologischen Interessen, Anschauungen aus ganz heterogenen Gedankenkreisen, wobei er sich entweder der widerstreitenden Konsequenzen gar nicht bewußt wird oder diese kurzerhand mit der Autorität der Schrift abschneidet.

Zwei einander in wesentlichen Punkten widersprechende Weltanschauungen sind es vor allem, die in Augustin miteinander ringen und die er zum Einklang zu bringen sucht: Der Neuplatonismus und das Christentum. Beiden Weltanschauungen verdankt er Entscheidendes. Der Neuplatonismus hatte ihn Gott als eine geistige d. h. unkörperliche Realität verstehen gelehrt und ihm damit den Zugang zu einer positiven Religiosität gezeigt und die Befriedigung seiner metaphysischen Erkenntnisbedürfnisse gege-

ben [1]). Das Christentum dagegen gibt ihm den Willen zur tätigen Lebensbejahung, und in der kirchlichen Autorität bekommt er die ersehnte Gewißheit des christlichen Glaubens.

Die metaphysische Grundlage der Philosophie Augustins bildet zu allen Zeiten seines Schaffens eine platonisierende Gedankenrichtung. Während er jedoch in der Anfangszeit seiner schriftstellerischen Tätigkeit in der philosophischen Einzelarbeit konsequent auf diesem Grunde weiterbaut, erfährt mit Beginn seiner kirchlichen Amtstätigkeit seine Denkbarkeit durch die immer genauere Kenntnis der Heiligen Schrift [2]) eine starke Umbiegung. Das Interesse an rein philosophischer Fragestellung schwindet mehr und mehr. Die Autorität von Kirche und Heiliger Schrift gibt nun die Grundlage seiner Denkarbeit ab. Der im Christentum herrschende Gedanke der Heilsgeschichte im Blick auf den Einzelnen und auf die Gesamtheit der Welt tritt in den Vordergrund seiner Betrachtung. Gleichwohl verschwindet seine ursprüngliche philosophische Fragestellung keineswegs aus seinem Gesichtskreis, vielmehr bemüht er sich auch jetzt noch häufig um die Einigung seiner platonisierenden Metaphysik mit dem christlichen Dogma.

Diese Einigungsversuche finden ihren stärksten Ausdruck in seiner in der Schrift de Trinitate dargelegten Neubegründung des christlichen Dogmas von der göttlichen Dreieinigkeit. Dort sucht er in sein neuplatonisches Verständnis des Seins als Einheit seine christliche Lehre von Gott dem dreieinigen Sein und Leben hinein zu verarbeiten, um dadurch das Seiende überhaupt aus der abstrakten Einheit in die Lebendigkeit harmonischen und zweckvollen Gestaltetseins zu erheben. Wenn der Versuch Augustins das Dogma von der göttlichen Trinität von seiner Philosophie aus neu zu beleuchten dem modernen theologischen Betrachter auch völlig mißglückt zu sein scheint, so entspringen aus diesen seinen Bestrebungen doch philosophisch höchst bedeutsame Ergebnisse, die insbesondere auf die Scholastik von größtem Einfluß gewesen sind und die, besonders was seine darin enthaltenen psychologischen Studien betrifft, heute noch nicht ihre Geltung verloren haben.

---

1) Konf. VII, 9ff.
2) Retr. I, 5 n 2.

## I. Die Einheit als Prinzip des Seins.

„Nihil autem est esse, quam unum esse. Jtaque in quantum quodque unitatem adipiscitur, in tantum est.[1])“ Mit diesem Satz spricht Augustin die Grundlage seiner ganzen Metaphysik aus. — Man wundert sich vielleicht, daß eine solch leidenschaftlich tätige Natur wie Augustinus einen so abstrakt scheinenden Grundsatz zu seinem eigenen machen konnte, der das absolute Eine, — für uns nicht mehr als ein Begriff, — zu dem allein und absolut wirklichen, dem Prinzip alles Seienden macht. Wenn wir jedoch näher zusehen so merken wir, daß diese Metaphysik für Augustin kein ihm innerlich fremdes Gedankengut ist, sondern wie die Platons auf einem höchst konkreten Erleben beruht.

Der griechische Staatsmann hatte die Uneinigkeit des griechischen und besonders des athenischen Volkes als die eigentlich vernichtende Macht zu tiefst erfahren und darum erschien ihm die Einheit des Staates als das höchste Gut, als dasjenige, was dem Staat überhaupt seine Existenz verleiht[2]). Von hier ausgehend lernte er das reale Band der Einheit, die Idee des Einen und Guten, als dasjenige betrachten, was jedem Ding erst eigentlich Sein und Bestand verleiht und ohne das es rettungslos in das Nichts der unendlichen Teilung zerstäubt. —

Ebenso hatte Augustin in seinen ersten Mannesjahren in der Gefahr von der Zerstreuung der Zivilisation und von den in ihm wogenden sinnlichen Leidenschaften und weltanschaulichen Zweifelsfragen zerrieben zu werden, die Zerrissenheit als das innerlich Zerstörende persönlich erfahren, und so ist es begreiflich, daß ihm die Lehre der Platoniker als das lösende Wort erschien. Auch ihm galt die Einheit als das höchste Gut, als das allein absolut Seiende, während die Welt der Erscheinungen einschließlich der psychologischen Phänomene nur durch Partizipation an der absoluten Einheit, die Gott ist, einen größeren

1) de mor. Man. 6 n 8. cf: nulla est natura, quae non ut sit quidquid, appetat unitatem. (de gen. ad litt. imp. 10, 32).
2) Platon, politeia, V n 10.

oder geringeren Einheits- und Seinsgrad erlangen und somit in der Mitte zwischen Sein und Nichtsein stehen.

In seiner Schrift de ordine weist Augustin diesen Gedanken im einzelnen nach. Von der untersten Stufe des Seins, dem Anorganischen bis zur obersten Stufe des kreatürlichen Seins, dem Geistigen, ist alles dadurch daß und insoweit es eine Einheit ist. „Der Stein, damit er Stein sei und alle seine Teile und jede Natur ist auf die Einheit gegründet. Was ist ein Baum? Wäre er etwa, wenn er nicht Einer wäre? Was sind die Glieder und Fleischstücke eines Lebewesens und was ist das aus denen diese bestehen? Wenn sie eine Zerspaltung ihrer Einheit erleben, wird kein Lebewesen existieren. Was erstreben Freunde anderes als eine Einheit zu sein, und jemehr sie eine Einheit sind, desto mehr sind sie „Freunde„. Ein Volk bildet einen Staat, — die Uneinigkeit ist seine Gefahr . . . Was ist jede Liebe? Will sie nicht eins werden mit dem Gegenstand ihrer Liebe, und wenn dies ihr gelingt, wird sie Einheit mit ihm“ [1])?

Harnack trifft demnach Augustin nicht ganz, wenn er in dessen Kosmologie einen Dualismus, ein Spannungsverhältnis zwischen zwei Realitäten, nämlich dem Sein und dem Nichtsein findet und darum an Augustin die Frage richtet „Wer hat denn aber das Nichts geschaffen“ [2])? Nach Augustin ist das Nichts einfach die fehlende Einheit. Die Einheit ist aber die einzige positive Macht durch die der Stoff in immer höhere Einheiten gezwungen und somit von dem Nichts immer mehr in das Sein geführt wird [3]). Richtiger wäre es gewesen, wenn Harnack Augustin gefragt hätte, wie der Ursprung des unendlich geteilten Stoffs zu denken sei, denn es können ja keine Einheiten gestaltet werden, wenn nicht ein Stoff vorhanden ist, der sich zur Einheit gestalten läßt. Hier stehen wir tatsächlich an einer Bruchstelle der Augustinischen Metaphysik. Während die Neuplatoniker sowie die Manichäer den unendlich zerstäubten Stoff als gleich ewig mit dem absoluten Einen denken konnten, widerspricht es

---

1) de ord. II, 18 n 48.

2) Harnack, Dogmengeschichte III, S. 119/20.

3) Wenn Storz (S. 209) gegen Dorner behauptet, Augustin statuiere einen Unterschied des Seins nicht in quantitativer, sondern nur in qualitativer Hinsicht, so zeigt er sich als einen sehr wenig objektiven Kenner der Philosophie Augustins. Storz vermag tatsächlich auch keine einzige stichhaltige Belegstelle für seine Behauptung beizubringen. Aus den zahllosen Zeugnissen in Augustins Werken, die gegen Storz sprechen, sei nur die eine zitiert, in der ausdrücklich der quantative Seinsunterschied zwischen der Kreatur und Gott festgestellt ist: (Quae facta sunt) nec ita pulchra sunt, nec ita bona sunt, nec ita s u n t sicut tu conditor eorum, cui comparata, nec pulchra sunt, nec bona sunt, n e c s u n t. (conf. XI, 4).

dem Augustinischen Gottesbegriff etwas mit Gott, dem Einen gleich Ewiges anzunehmen. Gott hat nach der kirchlichen Lehre die Welt aus dem absoluten Nichts geschaffen. Gott bildet nicht wie ein menschlicher Künstler aus dem bereits vorhandenen Stoff die Gestalten, sondern er schaft den Stoff selber[1]). „Deine Werke, Gott, sind nicht aus irgend einer Materie, die nicht Dein eigen oder schon vor Dir dagewesen wäre„ [2]). —

Allerdings ist diese Materie ein Etwas, das fast ein Nichts ist, ein unendlicher Abgrund, ein Begriff, der, wenn ihn das menschliche Denken ausspricht, „durch Nichtwissen zu erkennen oder durch Nichterkennen zu wissen versucht wird“ [3]). Augustin windet sich in dieser Schwierigkeit hin und her und meint schließlich, daß es etwas zwischen Geformtsein und Nichtsein gibt; „nec formatum nec nihil“. Von diesem Etwas sagt er dann: „Si dici posset, nihil aliquid, et, Est non est, hoc eam dicerem; et tamen iam utcumque erat, ut species caperet istas visibiles et compositas. [4]) Aber das hilft Augustin nicht über die Tatsache hinweg, daß das absolute Eine in der Materie ein absolut Vieles erschaffen haben soll. Auch das Argument Augustins, daß Gott Schöpfung und Gestaltung der Materie gleichzeitig vollzogen habe, verfängt trotz des gutgewählten Beispieles nicht: wie ein Lied gleichzeitig mit seiner Materie, den einzelnen Tönen, entsteht so auch die Gestalten der Welt mit ihrer Materie [5]). Tatsächlich ist nämlich trotz aller Erklärungsversuche die vorhandene Schwierigkeit nicht beseitigt, denn auch wenn die Materie gleichzeitig mit ihrem Entstehen ihre Gestalt erhält, so ist sie darum doch nicht durch das Gestaltetwerden, also durch das Eingehen in Einheiten erst geschaffen. Die Gleichsetzung Gottes mit dem absoluten Einen ist also von Augustin bei der Betrachtung des Anfangspunktes der Welt aufgegeben. Im übrigen hat jedoch Augustin seinen neuplatonisch orientierten Seinsbegriff im wesentlichen beibehalten und auch in seine Trinitätslehre hinein verarbeitet.

Ihre Existenz verdankt also die Welt der Erscheinungen dem Gestaltungswillen des Einen, Gottes, der sie schuf, indem er die Dinge zu gewissen Einheiten formte. Dieses Schaffen relativer Einheiten ist soviel wie den Dingen eine bestimmte einheitliche Gestalt geben, d. h. sie in irgend einer Weise formen: hoc est enim

---

1) conf. XII, 25.
2) conf. XIII, 33.
3) conf. XII, 5.
4) conf. XII, 6.
5) conf. XII, 29; XIII, 33; de gen. ad. litt. I, 15.

formari in unum aliquid redigi quoniam summe unum (Deus) est omnis formae principium [1]).

Augustin weiß sich darum mit den Platonikern einig, wenn sie erkannten, daß nichts existiert ohne formbegabt zu sein und daß Geistiges und Körperliches, „wenn es aller Form entbehren könnte, überhaupt nicht existierte". Und so erklärt es Augustin als eine Gottesoffenbarung, wenn die Platoniker „erkannten und ganz richtig glaubten, daß es etwas gäbe, worin sich die unwandelbare und darum einzigartige Urform finde, und daß dort der Urgrund der Dinge zu suchen sei, der nicht geworden, sondern aus dem alles geworden sei" [2]).

Diese Urform ist von dem Einen, Gott gezeugt als sein verbum — filius. In diesem ist als „Gedanke Gottes" die Weltidee enthalten: Est enim (verbum) forma quaedam, forma non formata, sed forma omnium formatorum: forma incommutabilis sine lapsu, sine defectu, sine tempore, sine loco, superans omnia, existens omnibus et fundamentum quoddam in quo sint, et fastigium sub quo sint. [3]) Die Weltidee beruht dagegen ihrerseits in der Einheitsidee, und soweit die Dinge sich dieser Weltidee einordnen, in soweit sind sie der Einheit ähnlich: Praecessit enim forma omnium summe implens unum de quo est, ut cetera quae sunt, inquantum sunt uni similia, per eam formam fierent [4]).

Das göttliche Verbum, das die Weltidee enthält, ist nun bei Augustin nicht etwa als eine Degeneration des absoluten Einen in Richtung auf das Nichtsein der Uneinheit zu denken, vielmehr erweist sich das Eine gerade dadurch als Einheit im höchsten Sinne, daß es nicht nur ein für sich abgeschlossenes abstraktes Dasein führt, sondern im Stande ist aus der Vielheit Einheit zu schaffen. Die Einheit ist ja kein abstrakter Begriff des menschlichen Denkens sondern die einzig reale, positive Macht, die alles in der Einheit, im Sein erhält was überhaupt Einheit und Sein besitzt.

Um uns diesen Gedanken klar zu machen müssen wir uns vergegenwärtigen, wie Augustin die Stufenleiter der Erscheinungswelt vom Sein zum Nichtsein konstruiert. Die unterste Stufe hat die anorganische Körperwelt inne. Die Körper nämlich lügen die Einheit mehr, als sie diese wirklich haben, oder vielmehr der Geist täuscht sich, der die räumlich teilbaren Körper als wirkliche Einheiten beurteilt. Die Körper sind der Einheit nur ähnlich, sie streben nach ihr. Aber sie erreichen sie nicht, denn,

1) de gen. ad litt. lib imp. c. 10.
2) conf. VIII, 6.
3) serm. 117 n 3.
4) de vera relig. 43 n 81.

wenn sie zur Einheit kämen, so wären sie keine Körper mehr, sondern sie befänden sich in der höheren Seinsspähre des Geistes, wo es keine räumliche Trennung gibt[1]).

Höher als die leblose Natur stehen die lebendigen Organismen nicht nur, weil man sie nicht in beliebig viele kleinere Organismen zerteilen kann, ohne ihr organisches Wesen aufzuheben, sondern auch weil sie im Stande sind, von sich aus Einheiten zu schaffen und somit willentlich der Verwirklichung der Einen Weltidee zuzustreben. So baut die Schwalbe aus mancherlei Kleinigkeiten ihr Nest zu einer Einheit zusammen. So schafft auch der Mensch, wenn er z. B. ein Haus baut, eine im Vergleich zum Baustoff höhere Einheit. Während jedoch die Schwalbe nur dem Triebe ihrer Natur folgend die Gestalt und Einheit ihres Nestes baut, bildet der Mensch als vernünftige Seele bewußt auf Grund der Gesetze der harmonischen Gestaltung (d. h. der Mathematik, Ästhetik etc.) und zugleich als ein ethisch Handelnder im Hinblick auf die Verwirklichung der höchsten im Willen Gottes ruhenden Welteinheit[2]).

Hier kommt also ein ganz neuer Gesichtspunkt in das neuplatonische Schema Augustins, der Gedanke der geschichlichen Tat. Während der Neuplatonismus dem lebendigen Geist nur deshalb ein höheres Sein zugeschrieben hatte als dem toten Körper, weil er eine räumlich unteilbare Substanz hat, schreibt Augustin dem Geist außerdem die Fähigkeit zu, von sich aus im Sinne der Teleologie der Welt zur Einheit mit eigener Schöpferkraft zu wirken. Damit ist der Mensch in die Geschichte gestellt mit der Aufgabe ein Schaffender zu sein, ein Schaffender im Sinne der Vollendung der Welt zur Einheit der Gottesstadt[3]).

Kehren wir von hier aus zu Augustins Gottesbegriff zurück! — Ein lebendiger Mensch vermag in gewissen Grenzen Einheiten zu schaffen. In seinem Geist lebt die Formidee des von ihm zu

---

1) de ver. rel. 32f.

2) de ord. II, 19.

3) Wohl warnt Augustin als echter Neuplatoniker häufig vor einer allzu intensiven Beschäftigung mit der Welt des Vielen und vor der sinnlichen Zerstreuung (so z. B. conf. X, 35), aber daneben tritt (wie die oben angeführte Stelle aus de ordine zeigt, schon im Anfang von Augustins schriftstellerischer Tätigkeit!) als gleichberechtigt die Forderung der tätigen Arbeit an der Verwirklichung der höchsten Harmonie der Welt. Augustin bekämpft lediglich eine technische Zivilisation, die um ihrer selbst willen da ist, die die Welt des Vielen genießt, Gott den Einen aber nur gebraucht, und fordert statt dessen die Beziehung aller irdischen Ziele auf das Göttliche. Wir sollen also das Irdische nur gebrauchen und Gott allein genießen (civ. XI, 25; de div. quaest. 30). Augustin ist also gerade derjenige, der die Forderung der ethischen Tat in die durch die griechische Theologie zersetzte christliche Ethik wieder eingeführt und dogmatisch begründet hat.

bildenden Formganzen. Wie könnte nun Gott, von dem alles, was ist und lebt, Dasein und Leben hat, als ein ruhendes, totes Sein gedacht werden? Gott ist das Leben alles Lebens[1]). Ja, in ihm hat alle Kreatur, auch die tote, ursprünglich Leben: . . . ibi principaliter atque incommutabiliter sunt omnia simul; non solum quae nunc sunt in hac universa creatura verum etiom quae fuerunt et quae futura sunt. Ibi autem nec fuerunt, nec futura sunt, sed tantummodo sunt; et omnia vita sunt et omnia unum sunt et magis unum est et una vita est. Sic enim omnia per ipsum facta sunt, ut quidquid factum est in his in illo vita sit[2]).

Außerdem faßt Gott auch nach neuplatonischer Anschauung alle positiven Eigenschaften der Natur in sich. Wenn also der Mensch darum über die andere Kreatur erhaben ist, weil er vermöge seines lebendigen Geistes und Willens Einheiten schaffen kann, wie sollte Gott ohne Leben und Willen sein[3])? Gott wirkt also als Lebendiger und zwar durch sein Wort.

Da indessen Gott, bei dem es keine Zeit und keinen Raum gibt, die Dinge nicht hintereinander denkt wie der Mensch, sondern in einem Blick schaut und mit einem Wort ausspricht, so emaniert sein Geist durch diese Schau und dieses Wort nicht in die Vielheit wie der menschliche Geist, sondern in ihm bleibt alles Einheit. Anderseits braucht Gott auch nicht erst durch das Medium eines Körpers wie der Mensch oder etwa durch die Engelwelt seine Gedanken auszuführen. Die Welt bleibt Gott gegenüber nicht in reiner Transzendenz wie dem Menschen seiner Hände Werk. Während der Mensch als Dritter auf Grund der Schau der Einheit (d. h. auf Grund der Konzeption einer bestimmten Formidee) die reale Einheit einer körperlichen Gestalt wirkt, also gewissermaßen die Einheit von Gott entlehnt und der Materie mitteilt[4]), fällt bei Gott der Schöpfer der Gestalt und die Form, die die Materie gestaltet, in eins zusammen. Somit fällt Idee (verbum) und Tat bei Gott zusammen.

Gott teilt also etwas von seinem eigenen Wesen dem Stoff mit. Der gestaltete Stoff weist in seinem Sein eine Spur (vestigium[5]) von Gottes Wesen auf, eine Spur, die Gott willentlich hinterläßt, und ohne daß sein Wesen etwas dadurch verlieren würde. Wir freilich können uns dieses geheimnisvolle Wirken Gottes nicht vorstellen, da unser Vorstellungsvermögen an sinnliche Bilder

1) conf. X, 6.
2) Trin. IV, 1 n 3.
3) Serm. 127, 6 n 9.
4) conf. XI, 5.
5) de civ. dei XI, 28; trin. XV, 7.

gebunden ist; wir können es nur mit der Vernunft ahnend erschließen [1]).

Die Dinge der Erscheinungswelt sind nun aber nicht etwa nur in Gottes Denken idealiter eine Einheit, sondern sie bilden auch in ihrer realen Wirklichkeit eine harmonische Einheit, den Kosmos. Dieser ist, soweit er überhaupt ist, die Verwirklichung des mundus intelligibilis, des göttlichen Schöpfergedankens [2]). Der mundus intelligibilis ist der reale Seinsgrund und das Entwicklungsziel der Erscheinungswelt. Soweit letztere jenem entspricht, existiert sie. Da also alles Seiende nur in dem Grade ist, als es an der intelligiblen, vollkommenen Seinsweise teilhat, so sind auch alle Dinge, soweit sie sind, gut, das Weltganze, die Verwirklichung der gesamten Weltidee aber sehr gut [3]).

Wie ist nun aber der mundus intelligibilis in Gottes Denken enthalten, und wie verhält er sich zu Gottes Sich-selbst-denken, das sich in dem Verhältnis des Vaters zu seinem Wort, dem Sohn, vollzieht. Ist etwa der mundus intelligibilis mit dem Sohn zu identifizieren? Dies läge in der Linie des neuplatonischen Pantheismus.

Über diese Frage hat sich eine Kontroverse zwischen Harnack und Scheel angesponnen. Harnack [4]) bestreitet gegen Scheel [5]) diese Gleichung. Tatsächlich kann man beide einander gegenüberstehenden Behauptungen belegen, und so würde das Schlußergebnis der Harnack'schen Untersuchung schließlich Recht behalten, daß sich nämlich Augustin hier in philosophischer Unsicherheit befinde. Einerseits scheint nämlich Augustin genötigt zu sein, von seinem christlichen, persönlichen Gottesgedanken aus jede Identifizierung von Welt und Gott und darum auch eine Identifizierung der Weltidee mit dem filius abzulehnen. Denn nach christlicher Überzeugung ist der Sohn wahrer Gott und nicht etwa nur ein von Gottes Wesen selbst zu trennender Gedanke; die Welt dagegen ist von Gott klar wie das Geschöpf von seinem Schöpfer unterschieden. — Schiene es demnach konsequent, die Weltidee von dem göttlichen Wesen überhaupt zu trennen und sie als einen Gedanken beider Subjekte, des Vaters und des Sohnes, zu bezeichnen, (so nennt Gangauf die Augustinische Weltidee ein göttliches Nicht — Ich) [6]), so steht diesem Gedanken wieder der neuplatonische der absoluten

---

1) trin. VII, 6 n 11.
2) retr. I, 3 n 2.
3) conf. VII, 12.
4) Dogmengeschichte III, S. 118 f.
5) Scheel, S. 37.
6) Metaphysische Psychologie Augustins S. 93. Anm. 28.

Einheit Gottes gegenüber, der nicht erlaubt etwas in Gott von diesem selber zu trennen. In de civ. dei[1]) hat Augustin selber diese beiden von Anfang an bei ihm parallel gehenden Gedankenreihen neben einander gestellt: Caeterum dictus est in Scripturis sanctis Spiritus sapientiae multiplex, ea quod multa in se habet: sed quae habet, haec est, et ea omnia unus est.

Zum Verständnis dieses uns völlig paradox scheinenden Satzes wollen wir uns zuerst klar machen, was Augustin unter „Ich" versteht. Bei Menschen stellt die Gesamtheit von Körper und Geist das Ich dar. In den Konfessionen schildert Augustin, wie er auf der Suche nach Gott sein Selbstbewußtsein nach ihm befragte, folgendermaßen: „Und ich wandte mich an mich selber und sagte zu mir, Du, wer bist Du? Und ich antwortete: ein Mensch. Und siehe, es sind mir bei dieser Erkenntnis Körper und Seele in mir gegenwärtig. Jener äußerlich, diese innerlich"[2]). — Also die Gesamtheit von Körper und Seele machen das Ich des Menschen aus. Das Ich bildet aber keine absolute Einheit, vielmehr ist es, was den Körper betrifft, räumlich geteilt, was die Seele, betrifft in der Zeit veränderlich, denn sie denkt bald sich selber, bald denkt sie anderes. Nicht so das göttliche Ich, denn Gott steht ja als deren Schöpfer über Raum und Zeit. Gott „hat" keine Seele, die aus zeitlich aufeinander folgenden Denkakten und unbewußten Gedächtnisinhalten und veränderlichen Willensregungen besteht, sondern in Gott ist alles Eines und alles gegenwärtig. Er ist und denkt alles gleichzeitig. Es bedarf also auch keines unterschiedenen Denkaktes in Gott zwischen seiner Selbstschau und seinem Denken der Welt, sondern das ganze göttliche Denken fließt zusammen in das eine unveränderliche, göttliche verbum. Wenn also Augustin den mundus intelligibilis als göttlichen Denkinhalt[3]) beschreibt, so läßt sich dieser nicht mit dem übrigens völlig nichtsagenden Begriff eines göttlichen Nicht-Ich erklären, vielmehr gehört er dem göttlichen Ich genau so an, wie ein menschlicher Gedanke dem menschlichen Ich inhaeriert, nur mit dem Unterschied, daß nach Aufhebung von Raum und Zeit auch ein Unterschiedensein verschiedener einander folgenden Gedanken nicht möglich ist, vielmehr fällt Gottes Sich-selbst-denken und Gottes Die-Welt-

---

1) de civ. dei XI, 10 n 3. cf. epist. 169, 2 n 7.

2) conf. X, 6 n 9.

3) Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. de div. qu. 83, 46.

denken in das eine intelligible göttliche Ich zusammen. Beides ist ein und dasselbe verbum dei.

Fassen wir die Ergebnisse unserer Untersuchung des Augustinischen Gottes- bzw. Seins-Begriffes zusammen, so stehen wir vor der eigenartigen Tatsache, daß er Immanenz und Transzendenz, Theismus und Pantheismus gleichermaßen in sich schließt. Immanent ist Gott der Welt, da ja nichts in der Welt wahr, schön, gut, mit einem Wort in sich eins ist, ohne Teilnahme an der Wahrheit, Schönheit und Güte, d. h. an der absoluten Einheit. — Wiederum transzendent ist Gott, da alles Kreatürliche nur durch Teilnahme an dem absoluten Sein ist, selber aber aus dem Nichts der Vielheit stammt, somit also nicht substanzgleich mit dem absoluten, göttlichen Sein ist. Wiederum Pantheist ist Augustin, da Gott überall in jedem Raum und jedem Geschöpf ganz ist[1]), Gottes Wesen ist ja nicht teilbar, sodaß die Dinge einen größeren oder kleineren Teil Gottes in sich hätten. — Und schließlich ist Augustin doch zugleich auch Theist, d. h. Gott steht ihm als „Du" und als Wille gegenüber, denn was ist der Wille Gottes anders als die Macht, die die Dinge aus der Vielheit zur Einheit zwingt, die Macht, die die Sünde des Menschen durch die Verstoßung desselben in die ewige Pein des inneren Zwiespaltes straft oder deren Gnade den Gläubigen in die Einheit des höchsten, inneren Friedens und der Seligkeit, die sie selber ist, führt[2]).

Wie sollte aber diese Macht des ewigen Willens ein blindes Schicksal sein, da sie identisch ist mit Gottes Weisheit, die alles erfüllt. Gottes Wille, Gottes Weisheit, Gottes Schönheit und Güte, sie alle sind das eine wollende, wissende und erhabene Ich, Gott. —

Neueren Bearbeitern Augustins scheinen die pantheitischen Tendenzen der Augustinischen Metaphysik peinlich gewesen zu sein, und so haben sie mit allen Mitteln versucht den Augustinischen Gottesbegriff rein theistisch zu interpretieren. Wir mußten dies schon oben (S. 7) bei Storz rügen. Einen ähnlichen Standpunkt wie dieser vertritt nun auch Schmaus. Auch er verzichtet auf primäre Belege und stützt sich statt dessen auf die Autorität Willmanns, von dem er „eine treffende Bemerkung" zitiert[3]). Leider hat Schmaus es offenbar unterlassen, Willmanns Hauptbelegstelle nachzuprüfen, in der das entscheidende Wort falsch zitiert ist. Willmann sucht nachzuweisen, daß der Augustinische Ideenbegriff es sei, der ein Ineinanderfließen von Göttlichem und

1) Deus non videtur in loco, quia non est corpus; quia ubique totus est, quia non in parte minor, et in parte maior est. Sermo 277, c 19.
2) de civ. dei XIX, 27f.
3) Schmaus, S. 140.

Menschlichen verhindere, während wir der Meinung sind, daß gerade die Ideen als wirksame Ausstrahlung des göttlichen Wesens dem Menschen wie allem Seienden am göttlichen Sein teilgeben. Willmann[1]) zitiert eine Stelle aus epist. 140, 3 n 7 folgendermaßen: „Ohne jedes Schwanken wollen wir glauben, daß die vernünftige Seele nicht von Gottes Natur sei, denn diese gestattet keine Gemeinschaft (incommunicabilis est), daß aber jener von daher Erleuchtung durch Teilnahme daran kommen könne (participando illuminari)". Statt des Wortes incommunicabilis steht nun aber im Originaltext incommutabilis (unveränderlich). Augustin wollte also an der zitierten Stelle ausdrücklich eine Gemeinschaft zwischen göttlichem und menschlichem Wesen konstatieren, sofern nämlich der Mensch durch Teilnahme an Gott erleuchtet wird (participando illuminari). Lediglich die Tatsache, daß der Mensch nicht vollständig „ist", d. h. außer dem Sein, der Einheit und Unveränderlichkeit auch noch dem Nichtsein der Veränderlichkeit angehört, statuiert einen grundsätzlichen, wenn auch nur quantitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch. Somit ist also eine monistische Fassung des Verhältnisses Gott-Mensch, die sich für uns aus Augustins Anschauung notwendig ergibt, keineswegs widerlegt, wie Willmann meint. Gelegentlich allerdings betont Augustin unter wachsender Einwirkung des transzendenden biblischen Gottesbegriffs den Unterschied zwischen Gott und Mensch besonders stark. Wenn er z. B. sagt: Creatura ergo ita esse dicitur ex Deo ut non ex eius natura facta sit. Ex illo enim propterea dicitur, quia ipsum auctorem habet ut sit: non ita, ut ab illo nata sit, vel processerit; sed ab illo creata, condita, facta sit. .[2]) Jedoch auch an dieser Stelle bekämpft Augustin lediglich die falsche Meinung, „daß Gott die Seele nicht aus dem Nichts gemacht habe, sondern daß jene so aus Gott sei, daß sie von ihm selbst emaniert sei[3])". Augustin ist es darum zu tun, die Ansicht zu widerlegen, als bedeute die Weltschöpfung eine Emanation Gottes, während sie doch lediglich eine Zusammenfassung des Vielen durch das wollende Eine ist, wobei jedoch das Eine dadurch nicht emaniert, denn die Zerteilung des Einen durch das Viele, als welche sich uns die Weltschöpfung darzustellen scheint, ist ja nur Meinung. Das Viele existiert ja gar nicht. Wir finden also bei Augustin zwei einander wider-

1) Willmann, Idealismus II S. 266.

2) de anima et eius origine II, 3 n 5.

3) . . . , quod animam deus non de nihilo fecerit, sed ita ex ipso sit, et ab ipso emanaverit. (dto.) Im übrigen ist die Schrift d. an et ej. or. ein typisches Beispiel dafür, wie A. in den letzten Jahren seines Lebens seinem grundlegenden philosophischen System völlig interesselos gegenübersteht.

sprechende Seins-Begriffe, die nach dem jeweiligen Erkenntnisziel angewandt werden. Einerseits ist lediglich das Eine seiend. Eine Zerteilung, d. h. Degeneration, ist also in Wahrheit nicht möglich, da außer dem Einen nichts existiert, das diese Zerteilung bewirken könnte. Die Welt wäre demnach, wenn dieser Gedanke zu Ende gedacht werden würde, in dem Maß, als sie überhaupt vorhanden ist, Gott selber. — Doch diese Gedankenreihe ist nur eine Seite des Augustinischen Aspektes. Ein ander Mal nämlich betrachtet Augustin wieder die Welt in ihrer empirischen Substanz, die sowohl Einheit als Vielheit in sich birgt, und trennt diese Substanz als eine veränderliche, relative schroff von dem absoluten, unveränderlichen, göttlichen Sein.

So scheint es durchaus berechtigt wenn Harnack[1]) schreibt: „Augustin ist ein Theist, der beim Denken über die Welt zum Pantheismus übergeht, dem er durch einen ihm selber unbewußten Dualismus zu entgehen sucht und der durch sittliche Erkenntnis zwar nicht wurzelhaft aber tatsächlich wieder aufgehoben und in eine geschichtliche Betrachtung übergeführt erscheint".

Wie wir gesehen haben, beruht diese uns völlig paradox scheinende Weltanschauung Augustins auf der Identifizierung von Einheit und Sein, die alles Vielfache ignoriert und also letztlich genötigt ist, die ungestaltete, absolut vielfache Materie in das Nichts zu verweisen. Harnack hat jedoch bei seiner Feststellung des Widerspruchs in Augustins Weltanschauung es sich ein wenig leicht gemacht, denn wie Heim gezeigt hat ist es bei genauer Betrachtung gar nicht so einfach, Augustin in dieser Hinsicht zu kritisieren. „Ein Realitätsbegriff nämlich, nach welchem nur das Individuelle (das einzelne Ich, der einzelne Körper, das Atom) real ist, das Allgemeine (die das Einzelne zusammenschweißende Form, die das Einzelne verbindende Einheit) dagegen ein irreales Gedankengebilde, ist . . . genau so willkürlich und einseitig wie der entgegengesetzte Realitätsbegriff, nach dem nur das Allgemeine real, das Einzelne dagegen ein Scheingebilde ist"[2]).

Wir wollen darum versuchen, Augustin im folgenden von seiner metaphysischen Grundeinstellung aus zu verstehen und ernst zu nehmen, und werden uns hüten Augustins Weltanschauung vorschnell in irgendwelche modernen Kategorieen einzugliedern oder allenthalben Widersprüche zu konstatieren, wo von seinem Blickpunkt aus gesehen vielleicht gar keine bestehen.

Trotzdem wäre es jedoch falsch zu übersehen, daß es Augustin keineswegs überall gelungen ist, das christliche Dogma

1) Dogmengeschichte III S. 120.

2) Heim, Gewißheitsproblem S. 57 (die in Klammer gesetzten Worte sind von uns erklärend beigefügt).

mit seinem philosophischen System in Einklang zu bringen und da ihm jenes unbedingte Autorität ist, geht es nicht immer ohne Härte und vage Konstruktionen ab. Dies ist insbesondere über seine eschatologischen Gedanken zu sagen. Während es in der Linie seines metaphysischen Ansatzpunktes gelegen hätte die ewige Seligkeit des Menschen als einen Zustand rein geistiger, raum- und zeitloser Wesenheit zu begreifen,[1]) denkt er bisweilen die Lehre von der leiblichen Auferstehung auch in ganz realistischer Weise und verliert sich dabei in mancherlei uns sonderbar anmutende Einzelfragen. „Es sei ferne, sagt er, daß wir die Auferstehungsleiber für einen Geist halten, vielmehr werden sie die Substanz des Fleisches haben, aber durch den belebenden Geist werden sie alle fleischliche Schwerfälligkeit und Verderblichkeit verloren haben“[2]). Der Auferstehungsleib wird sogar Nahrung aufnehmen können, wenn auch ohne Hunger, und es wird ihm genau der Stoff des irdischen Leibes zu Grunde liegen. Ja, Augustin verliert sich in so abstruse Erörterungen, daß er sogar die Frage erwägt, ob die Seligen meterlange Haare und Nägel haben werden, da ihrem Leib das, was ihm im Lauf seines Lebens abgeschnitten wurde, doch wieder hinzugefügt werden müsse, und er tröstet sich schließlich mit dem Gedanken, daß die göttliche Schöpfermacht Stoffteile, die am einen Glied übrig seien, ja anderwärts zur Harmonisierung der leiblichen Gestalt noch verwenden könne. Wir sehen also, der Gedanke der Einheit als Seinsprinzip verflüchtigt sich in der späteren Entwicklung des theologischen Denkens Augustins zu einer mystischen Betrachtung der Welt als Harmonie. Augustin äußert allerdings im selben Buch de civ. dei die Anschauung, man könne das ganze Paradies auch geistig verstehen[3]). Aber schon die Tatsache, daß er beide Deutungen für möglich hält, zeigt eine philosophisch ungenaue Durchführung seines Gedankens und die unsichere und im Grunde gleichgültige Haltung, die er im höheren Alter gegenüber seiner metaphysischen Grundein-

1) So ist die Auffassung Augustins vom ewigen Leben in den Soliloquien niedergelegt. Auch anderwärts beschreibt er das ewige Leben als ein Aufgehen des menschlichen Wesens in Gottes ewige geistige Wesenheit: Igitur si ipse idem ipse est, et mutari ex nulla parte potest; participando eius divinitatem erimus et nos immortales in vitam aeternam . . . Sicut autem ille (filius) mortalis, non de sua substantia, sed de nostra: sic nos immortales, non de nostra substantia sed de ipsius. Participes ergo erimus: nemo dubitet, scriptura hoc dixit. Et cuius rei participes erimus quasi partes sint apud deum, aut per partes dividatur Deus? Quis ergo explicat quomodo sint participes unius simplicis multi? Non ergo exigatis quod apte dici non posse, puto quia videtis. (Enarr. in Psalm. 146 n 11).

2) de civ. dei XIII, 23.

3) de civ. dei XIII, 21.

stellung einnimmt. Sein Interesse an philosophischen Spekulationen weicht rein religiösen Spekulationen auf dem Boden der biblischen Offenbarung.

Diese unsichere und widerspruchsvolle Haltung des alternden Augustin beweist jedoch gar nichts gegen die hohe Bedeutung der Augustinischen Denkarbeit. Im Gegenteil! Vielleicht gerade dadurch, daß in Augustin so viele widerstreitende Gedankenbildungen zusammenstoßen, ist er der erste Wegbahner neuen philosophischen Denkens geworden. Auf dem Boden antiker Philosophie stehend, versucht er deren weltabgewandten, lebensfremden, ja lebensfeindlichen Realitäts- und Substanzbegriff wieder in Beziehung zum konkreten Leben zu bringen, ohne sich bewußt zu werden, daß er gerade dadurch ihr den wirksamsten Stoß versetzte. Wir haben oben bereits angedeutet, daß Augustin den neuplatonischen Gottesbegriff des absoluten Einen in der Richtung ergänzt habe, daß er Gott bewußte und wirksame Lebendigkeit zugeschrieben habe. Da es nun aber ein wesentliches Moment des „Lebens" ist, daß das lebendige Wesen aus der in sich ruhenden Einheit herauszutreten und sich wollend in Beziehung zu irgend etwas zu setzen vermag, so scheint es, daß Augustins Lebensbegriff seinen neuplatonischen Substanzbegriff tatsächlich mehr und mehr verdrängt hat[1]), obwohl sich Augustin bemüht, beide miteinander in Einklang zu bringen, indem er es unternahm jegliche Substanz entsprechend dem Grad ihres Seins als lebendig darzutun. Dies wird uns besonders deutlich in Augustins Spekulation über die Trinität. Indem er seinen Substanzbegriff, Sein-Einssein, erweitert zu der Formel, Sein-Dreieinig-sein, führt er in den starren Substanzbegriff der Einheit das lebendige Beziehungsverhältnis der Drei-Einheit hinein. Diese Dreiheit und Einheit kulminiert zu höchster Vereinigung im göttlichen Wesen, das von sich aus wieder allem Seienden das Bild oder die Spur seines dreieinigen Seins und Lebens aufprägt. So wird ihm die Trinitas zum Seinsprinzip: Alles Seiende hat in dem Maße, als es ist, erstens eine gewisse Einheit, zweitens eine gewisse Form, durch die es an der Erkenntnis teil hat, sei es, daß es selber einen erkennenden Geist hat, oder daß es durch seine Form sich dem Geist zur Erkenntnis aufdrängt[2]), — und drittens will und liebt alles Seiende sein Sein und Wissen, indem es in diesem Sein und Wissen beharrt und nach dessen Vollendung strebt. So ergibt sich die Dreiheit esse, nosse, velle, oder wie sie Augustin auch allgemeiner formuliert hat: unitas,

1) Diese Seifert S. 34.
2) de civ. Dei XI, 27.

species, ordo[1]), als allgemeines Seinsprinzip. Diese Dreiheit ist es aber, die ihrerseits die Einheit eines Wesens erst begründet, denn nichts ist Einheit ohne Gestalt, d. h. ohne erkennende oder erkannte species, und nichts ist Einheit ohne der höheren göttlichen Einheit durch die ordo eingegliedert zu sein. Diese Dreieinheit bezieht sich, wie gesagt, auf alles Seiende, also auch auf das Denken, denn auch der Denkakt ist etwas Seiendes. Somit wird die Trinitas auch zum Erkenntnisprinzip.

Der Untersuchung dieser Verhältnisse wird unsere weitere Arbeit dienen. Welchen Weg wir dabei einzuschlagen haben, ob beginnend bei der göttlichen Trinität, da von ihr aus alles sein Wesen erhält, oder beim Kreatürlichen, aus dessen Trinitas Augustin die göttliche zu erkennen sucht, — darüber macht uns Augustin keine Vorschrift. Er selbst hat in seinen verschiedenen Schriften alle hier möglichen Erkenntniswege beschritten. Uns scheint es am günstigsten zu sein, wenn wir den Weg wählen, den er am häufigsten gegangen ist[2]), und bei der untersten Stufe des Seins beginnen, um von dort in immer höhere Regionen desselben und somit zu einer immer klareren Ausprägung der Einheit und Dreiheit zu kommen.

## II. Die Dreieinheit als Prinzip der körperlichen Wirklichkeit.

Wir haben im Vorhergehenden gesehen, daß für Augustin der Grund alles Seienden die Einheit ist. Diese höchste Einheit ist identisch mit Gott dem Schöpfer. In ihm als der Urform sind die Formprinzipien aller Dinge enthalten. Diese Formprin-

1) Haec igitur omnia, quae arte divina facta sunt et unitatem quandam in se ostendunt et speciem et ordinem. Quidquid enim horum est, et unum aliquid est, sicut sunt naturae corporum et ingenia animarum; et aliqua specie formatur, sicut sunt figurae vel qualitates corporum, ac doctrinae vel artes animarum; et ordinem aliquem petit aut tenet, sicut sunt pondera et collationes corporum atque amores aut delectationes animarum. (Trin. VI, 10 n 12).

2) So z. B. trin. XI, 1 n 1; XIV, 7 n 10.

zipien sind aber nicht etwa Urbilder in dem Sinne von abstrakten Ideen oder Begriffen, nach denen erst der göttliche Schöpfer die sichtbaren Dinge gestaltet, vielmehr sind sie selbst die wirksamen Kräfte in den Dingen. Diese Formprinzipien der Dinge (rationes rerum) sind das eigentlich Seiende in den Dingen. Durch sie haben die Dinge an dem höchsten Sein teil. Sie partizipieren also an Gott selber. Die Ideen im Augustinischen Sinn sind letzten Endes nichts anderes als die durch die Vielheit, das Nichts, geteilt erscheinende göttliche Weisheit selber. — So müssen wir also in den Dingen, soweit sie überhaupt Spuren des Seins tragen, auch Spuren des göttlichen Wesens selber finden, und wir stellten bereits oben fest, daß alle Dinge, soweit sie ein Sein darstellen, auch die göttliche Einheit und Dreieinheit in sich tragen.

So ergibt sich die Tatsache, daß alles, was ist, 1. ein gewisses Sein (esse), 2. ein bestimmtes Sein (hoc vel illud-esse) und 3. das Beharrungsvermögen in seinem Sein aufweist (in eo, quod est manere quantum potest)[1]). Diesen Gedanken drückt Augustin immer wieder mit den verschiedensten Worten aus[2]). Immer ist das erste Glied das ruhende Sein des Einen, das zweite Glied das Heraustreten des Einen in Beziehungsverhältnisse, während das dritte Glied das teleologische Streben darstellt.

Augustin stellt nun für die einzelnen Seinsstufen vom anorganischen bis zum göttlichen Sein besondere Ternare auf. Wir stellen diese zunächst neben einander, um sie dann einzeln und in ihrem Verhältnis zu einander zu erörtern. Wir hoffen hierbei weitere Klarheit über Augustins Metaphysik und Erkenntnislehre zu bekommen.

Es fällt Augustin naturgemäß schwer, die trinitas in der untersten Stufe des Seins, dem anorganischen, zu konstatieren, da die Dinge dieser Stufe ja ein so geringes Sein aufweisen, daß man von ihnen eher sagen kann, sie lügen dieses Sein oder ihre Einheit, als sie diese wirklich haben[3]). Immerhin glaubt er ein gewisses Sein, Gestaltet- und Geordnetsein auch dort zu finden, da alles ein gewisses Maß (mensura), eine ihre Gestalt ausdrückende mathematische Gesetzmäßigkeit (numerus) und endlich vermöge ihres Gewichtes (pondus) ein gewisses Eingeordnetsein an ihren Platz im Weltganzen aufweisen[4]).

---

1) epist. 11 ad Nebrid. n 3.
2) So z. B. 83 quaest. qu. 18. trin. VI, 10 n 12; de vera rel. 7 n 13.
3) cf. oben S. 9.
4) trin. XI, 11 n 18. de civ. dei V, 11.

Im Sein der Pflanzen findet Augustin den Seinsgrund ihrer Formen (semina formarum), die Formen ihrer Samen (formae seminum) und das Entwicklungstreben dieser Formen und Samen (motus seminum et formarum)[1]).

In der Welt des fleischlichen Lebens findet Augustin, was das rein Organische betrifft, in der Fruchtbarkeit der Fortpflanzung (propagationis fecunditas) seinen Ursprung (origo), in der zweckmäßigen Verteilung der Glieder (dispositio membrorum) seine Schönheit (pulchritudo), und in seiner Gesundheit (valetudo) den Segen der Harmonie (salus concordiae) angedeutet[2]).

Die vernunftlose Seele (Tierseele und der der Sinnenerkenntnis zugekehrte Teil der menschlichen Seele) hat das Gedächtnis (memoria), das Vermögen der sinnlichen Erkenntnis (sensus) und den Instinkt, Trieb oder das Strebevermögen (appetitus)[3]).

Die vernunftbegabten Seelen (der Menschen und der Engel) haben die trinitas der Gesamtheit des Geistes (mens), des rationalen Erkenntnisvermögens (intelligentia) und des Willens (voluntas)[4]).

Gott jedoch ist der Ursprung aller dieser Trinitäten, auf den darum auch alle diese als ihren Schöpfer hinweisen. Das erste Glied der Gottheit, ihr Urgrund, ist der Vater (pater). Dieser tritt zu sich in ein Beziehungsverhältnis durch den Sohn, sein Wort (filius, verbum). Das voluntaristische Element als das dritte Glied stellt schließlich der Heilige Geist, die Liebe (spiritus sanctus), (amor) dar.

So läßt sich also folgende trinitarische Stufenleiter aufstellen:

| | | |
|---|---|---|
| mensura, | numerus, | pondus. |
| semina formarum, | formae seminum, | motus sem. et form. |
| (origo, | pulchritudo, | salus concordiae). |
| propagationis fecunditas, | dispos. membr., | valetudo. |
| memoria, | sensus, | appetitus. |
| mens, | intelligentia, | voluntas. |
| (unum, | verbum, | amor). |
| Pater, | Filius, | Spiritus sanctus. |

1) de civ. dei V, 11.
2) de civ. dei V, 11.
3) de civ. dei V, 11.
4) de civ. dei V, 11; trin. X u. XIV.

Beginnen wir mit der Analyse des ersten körperlichen Ternares. Zuerst, was versteht Augustin unter dem Wort mensura? Augustin spricht gelegentlich von einem Maß, in dem Getreide, Gold etc. gemessen wird [1]). Ein solches Maß hat Augustin hier im Auge. Wenn Augustin von der mensura eines Dinges spricht, so denkt er dabei weniger an eine bestimmte Quantität desselben, vielmehr denkt er daran, daß ein Maß, z. B. ein Hohlmaß, eine Sache messend umschließt. Bei der Erörterung der Stelle Matth. 7, 2: „mit welchem Maß ihr messet, wird euch gemessen werden", sagt Augustin, daß das jüngste Gericht durchaus nicht nur dieselbe Menge von Strafen bringen müsse, die wir unseren irdischen Schuldnern zumessen, sondern, wie in einem und demselben Maßgefäß (mensura) viele tausend Maße (milia modiorum) von Getreide gemessen würden, so wird auch beim Endgericht mit dem Maß der Güte oder der Strenge, jedoch beides in vielfacher Quantität, gemessen [2]). Augustin denkt also bei der mensura eines Dinges neben der reinen Quantität noch an etwas viel Wesenhafteres, an eine Macht, von der das Ding gewissermaßen umschlossen und vor dem drohenden Zerfall in seine Teile bewahrt wird. Wir sehen hier also die Macht angedeutet, die den Zusammenhalt, die Einheit, das Sein eines Dinges, begründet.

Dieser Sinn des Wortes mensura wird uns noch klarer, wenn wir nach seinem Vorkommen in anderen und höheren Seins-Ternaren suchen. Bei der Erörterung der Weltschöpfung stößt Augustin auf die Stelle Sap. XI, 21: omnia in mensura et numero et pondere disposuisti und erklärt dazu: Neque enim mensura, et numerus et pondus in lapidibus tantummodo et lignis atque huiusmodi molibus, et quantiscunque corporalibus vel terrestribus vel coelestibus animadverti et cogitari potest. Est enim etiam mensura aliquid agendi, ne sit inevocabilis et immoderata progressio [3]). Auch in der handelnden Bewegtheit herrscht also nach Augustin die mensura und sie stellt wiederum die Macht dar, die die Einheit bewirkt, die das sinnlose Zerflattern des Handelns verhindert.

Im Tierreich findet sich ebenfalls der Begriff mensura; hier hat der Begriff mensura schon einen höheren Gehalt, er drückt das organische Ebenmaß des Leibes aus: non enim animalis alicuius corpus et membra consideroa, ubi non mensuras et numeros et ordinem inveniam ad unitatem concordiae pertinere. Auch auf den menschlichen Geist hat das Wort mensura Bezug, „da ja zahlreich gedacht werden kann, was einzeln unserem

1) epist. 102 n 25.
2) epist. 102 n 25.
3) de gen. ad litt. IV, 3f.

Gedächtnis eingeprägt ist, so scheint sich das Maß auf das Gedächtnis, die Zahl aber auf die Vorstellung zu beziehen“ [1]). Das Gedächtnis ist es, das dem Vorstellungsvermögen ein unüberschreitbares Maß vorschreibt [2]). Diese Parallele mensura-memoria ist wohl zu beachten. Sie deutet, was wir bei der Analyse des Begriffes memoria noch deutlicher sehen werden, an, daß die memoria gewissermaßen die Gesamtheit des Geistesinhaltes, ins Sinnliche übertragen, das Maßgefäß, die mensura der potentiellen Denkinhalte des Geistes darstellt.

Diese mensura der Körper weist aber nicht nur über sich hinaus in das Reich des menschlichen Geistes, sie weist direkt auf den Schöpfer: „In allem, was Du Maße, Zahlen und eine Ordnung aufweisen siehst, suche den Schöpfer. Und Du wirst niemand anderes finden als das höchste Maß, die höchste Zahl und die höchste Ordnung, das ist Gott, von dem wahrhaftig gesagt wird, daß er alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet hat“ [3]). Gott ist aber nicht selber ein Maß oder eine Zahl oder ein Gewicht. Um Gott zu erkennen muß man von allen sinnlichen Maßverhältnissen absehen und das betrachten, was alles irdische Maß zum Maß macht. Gott ist die mensura quae omni rei modum praefigit [4]).

Wie alle Dinge ein gewisses Maß aufweisen, so finden sich auch Zahlenverhältnisse in ihnen. Diese Zahlenverhältnisse (numeri) sind nichts Zufälliges, lediglich von unserem Denken in die Dinge Hineingetragenes, sondern sie sind das deren Wesen Darstellende und Bestimmende. Die Dinge haben eine Gestalt, wenn sie von Zahlenverhältnissen bestimmt sind. Ja, insoweit sind überhaupt erst die Dinge, insoweit solche Zahlenverhältnisse in ihnen realisiert sind [5]).

---

1) Quia numerose cogitari possunt, quae singilatim sunt impressa memoriae, videtur ad memoriam mensura, ad visionem vero numeros pertinere. (trin. XI, 11 n 18).

2) Quia licet innumerabilis sit multiplicitas talium visionum, singulis tamen in memoria praescriptus est intransgressibilis modus. (trin. XI, 11 n 18).

3) In omnibus, cum mensuras et numeros et ordinem vides, artificem quaere. Nec alium invenies, nisi ubi summa mensura et summus numerus et summus ordo est, id est Deum, de quo verissime dictum est quod omnia in mensura et numero et pondere disposuerit. (de gen. contr. Man. I, 16 n 26).

4) de gen. ad litt. IV, 3 n 7.

5) Intuere coelum et terram et mare, et quaecumque in eis vel desuper fulgent, vel deorsum repunt vel volant vel natent; formas habent, quia numeros habent: adime illis haec, nihil erunt. A quo ergo sunt, nisi a quo numeros: quandoquidem in tantum illis est esse, in quantum numerosa esse? (lib. arb. II, 16 n 42).

Widerspricht nun aber dieser Satz nicht dem anderen, den wir als Motto der Augustinischen Metaphysik vorangestellt haben: nihil autem est esse quam unum esse? Hatten wir nicht die Vielheit im körperlichen als dasjenige kennen gelernt, was dessen Sein mindert? Wie kann nun Augustin die Zahl als Sein-schaffend neben die Einheit stellen? Zunächst scheint es uns, als ob der Begriff der Zahl den der Einheit aufheben müßte, aber Augustin bemüht sich gerade darum zu zeigen, daß die Zahl in engstem Verhältnis zu der Einheit steht. Die Zahl beruht ja überhaupt auf der Einheit, denn jede Zahl konstatiert eine gewisse Menge von Einheiten: facile videbis, si cogitaveris quemlibet numerum tot vocari quoties unum habuerit: verbi gratia, si bis habuerit unum, duo vocantur . . . et quilibet omnino numerus quoties habet unum, hinc illi nomen est, et tot appelatur [1]).

Wenn wir aber mit dem körperlichen Sinn keine Einheit erfassen können, da die Körper keine wahren Einheiten sind, so können wir auch keine Zahl mit unseren Sinnen erfassen, sondern die Zahl selber ist etwas Intelligibles [2]). Wenn Augustin nun sagt, daß die Dinge insoweit sind als sie „Zahl" haben, so sagt er damit nichts anderes, als wenn er sagt, sie seien insoweit als sie Einheiten in sich haben. Die Zahl, genau so wie die Einheit, wird von den Dingen nur angedeutet, sie ist in ihnen nicht ganz verwirklicht.

Wie unterscheidet sich aber die Zahl von der Einheit, und in welchem Verhältnis steht sie zu ihr? Die Einheit ist das principium der Zahl. Da indessen aus der Einheit allein keine Zahlenverhältnisse entstehen können, so muß noch ein zweites Prinzip dazu kommen, das Prinzip der complicatio und adiunctio. Dies findet Augustin in der Zahl Zwei. In der Zahl Zwei stellt sich die Eins sich selber gegenüber und die zwei dadurch vorhandenen Einheiten ergeben also die Zahl zwei. In der Zahl Drei sind diese beiden Prinzipien der Zahlen dann vereinigt. Sie stellt darum die ganze und vollkommene Zahl dar (ergo haec duo principia numerorum sibimet copulata, totum numerum faciunt atque perfectum [3]).

Wenn hier, was sicher anzunehmen ist, Augustin bei der Zahl Drei eine Parallele zu den drei göttlichen Personen sieht, so haben wir zu fragen, ob nicht in der zweiten Person tatsäch-

---

1) de lib. arb. II, 8 n 22.

2) si unum non percepimus corporis sensu, nullum numerum eo sensu percepimus, eorum dumtaxat numerorum quos intelligentia cernimus. (de lib. arb. II, 8 n 22).

3) de mus. I, 12 n 21 f.

lich doch eine Degeneration des Einen in die Vielheit stattfindet. Augustin glaubt diese Gefahr abwenden zu können, indem er zeigt, wie auch die Zahlen im Stande sind, die ihr zu Grunde liegenden Einheiten zu einer neuen höheren Einheit zusammenzuschließen und so zu beweisen, daß das zweite Prinzip letztlich nur darauf aus geht, im Sinne der Einheit schöpferisch zu wirken. Augustin sucht dies in einer uns sonderbar anmutenden Zahlenmystik darzutun. So denkt er bei seiner Exegese des Schöpfungsberichtes über die Zahl Sechs nach, denn in 6 Tagen hat ja Gott die Welt erschaffen und da bekanntlich die ganze Schöpfung „sehr gut" ist, so muß ohne Zweifel diese Zahl eine besondere Vollkommenheit besitzen. Er analysiert also diese Zahl und findet dabei, daß ihr 6. Teil 1 ist, der 3. Teil 2, die Hälfte 3. Addiert man diese 3 Teile $1 + 2 + 3$ so gibt sich auffallenderweise wieder die Zahl 6[1]). Augustin glaubt damit dargetan zu haben, daß diese Zahl im Vergleich zu anderen Zahlen besonders vollkommen ist: „denn diejenigen Zahlen, deren Teile zusammen addiert sich nicht zu derselben Zahl ergänzen, deren Teile sie sind, werden unvollkommen genannt"[2]). Diese Vollkommenheit der Sechszahl ist eine unumstößliche, denn leichter kann man über Himmel und Erde, die nach der Sechszahl gemacht sind, hinausgehen, als bewirken, daß sich diese Zahl nicht durch ihre Teile ergänzt. — Auch die Zahl 10 besitzt wie noch viele andere Zahlen eine besondere Vollkommenheit, denn auf sie streben die Zahlen 1 — 10 zu, sie selber aber bildet wieder das Einheitsprinzip für die Dekaten[3]).

Wir sehen also, die Zahlen stellen nicht lediglich eine Vielheit von Teilen fest, vielmehr sind sie bestrebt, diese Teile zu einer höheren Einheit zu gestalten.

Alle diese Zahlgesetze sind unveränderlich und ewig. Sie sind in der göttlichen Weisheit enthalten[4]). Sie stellen das Prinzip jeglicher Gestaltung dar und sind somit das eigentlich Wesenhafte, Bleibende und Ewige in den Dingen selber. Sie geben den Dingen Sein und Schönheit.

Darum muß auch jedes Schaffen nach den Gesetzen der Zahl vor sich gehen: Der menschliche Künstler gestaltet, indem er auf die reinen Zahlenverhältnisse hinblickt und diese den Dingen einprägt. — Gott selbst schuf durch die Zahlen die Welt.

---

1) de gen. ad litt. IV, 2 n 3.

2) Quorum enim numerorum tales partes simul ductae non implent eosdem numeros quorum partes sunt, imperfecti nominantur. (de gen. ad litt. IV, 2 n 5).

3) de mus. I, c. 12.

4) de lib. arb. II, 11 n 31.

Sie sind ein Bestandteil seiner Weisheit. So meint Augustin, daß die Schriftstelle (Sap. VIII, 1), die von der göttlichen Weisheit sagt, sie reiche machtvoll von einem Ende zum anderen und ordne alles mit Anmut, vielleicht so aufzufassen sei, daß die Macht, die von einem Ende zum anderen reiche, die Zahl andeute, während das „Ordnen mit Anmut" sich speziell auf die Weisheit beziehe, da ja letztlich Zahl und Weisheit in der einen göttlichen Weisheit zusammenfließen [1]).

Hierbei wird klar, daß durch die Zahl sogar die Körper in gewisser Weise Anteil an der göttlichen Weisheit bekommen, sie sind jedoch nur schwach von ihr berührt, da sie in fine rerum locata sunt [2]). Aber wie Licht und Wärme in einem Feuer wesensgleich (consubstantialis) verbunden sind, das Licht aber viel weiter ausstrahlt als die Wärme, so hat Gott die Zahl zwar allen Körpern gegeben, die Macht der Intelligenz aber, die der Weisheit innewohnt (intelligentiae potentia quae inest sapientiae), nur den näher liegenden Geschöpfen, nämlich den vernünftigen Seelen.

Zweifellos spielt bei dieser prinzipiellen Identifizierung von zahlenmäßiger Gestaltung der Körper mit der Macht der Intelligenz der lateinische Sprachgebrauch eine nicht unwesentliche Rolle. In dem Wort ratio hat der Lateiner einen Begriff der in beiden Seinssphären, der körperlichen, wie der geistigen Anwendung findet. „Nicht allein in den örtlich localisierten Sinnendingen bestehen bleibende, über die räumliche Trennung erhabene, intelligible und unkörperliche Zahlenverhältnisse (rationes), sondern auch die zeitlich vorübergehenden Bewegungen gehen nach solchen unvergänglichen, intelligiblen, übersinnlichen Gesetzen vor sich [3])." So beruht z. B. die Tanzkunst auf einer Bewegung nach harmonischen Zahlverhältnissen: „Frage, was im Tanz dich ergötzt, und die Zahl wird dir antworten: Siehe, ich bin es [4])."

Hier wird besonders deutlich, eine wie enge Verwandtschaft für Augustin zwischen den Gesetzen der Zahl und den Gesetzen der Schönheit besteht. Ja, Augustin führt diese einfach auf jene zurück, wenn er im Anschluß an die obige Stelle fortfährt: „Betrachte die Schönheit des geformten Körpers: Zahlen sind örtlich festgehalten. Betrachte die Schönheit der Bewegung im Körper: Zahlen bewegen sich in der Zeit".

Aber nicht nur die toten Körper und ihre Bewegungen werden durch Zahlenverhältnisse gestaltet. Vielmehr sind die

1) de lib. arb. II, 11 n 30.
2) de lib. arb. II, 11 n 31.
3) Trin. XII, 14 n 23.
4) de lib. arb. II, 16 n 42.

Zahlen in noch viel höherem Maße in den lebenden Körpern verwirklicht, zumal der menschliche Körper weist eine bewundernswerte Harmonie der Zahlenverhältnisse (congruentia numerosa) aller Teile auf. Jedoch, mag man diesen auch bei den äußerlich sichtbaren Körperteilen vielleicht mit einiger Mühe auf die Spur kommen können, diejenigen Zahlenverhältnisse, auf denen die Zusammenstimmung, die Harmonie des Leibes äußerlich und innerlich gleichsam als einer Maschine beruht, sind unerforschlich. Würden wir sie erkennen, so würde uns selbst an den Eingeweiden die Schönheit ihrer Verhältnisse (pulchritudo rationis) mehr ergötzen, als alle den Augen erscheinende Formschönheit[1]).

Noch vollkommener und schöner sind die Zahlen im Geist. Diese vollkommenen Zahlen, die der Mensch im Geist schaut, können durch die Betrachtung der körperlichen Zahlenverhältnisse nur getrübt werden und darum ist es ratsam sich immer mehr von der Betrachtung der körperlichen Zahlen frei zu machen und den intelligiblen sich zuzuwenden[2]).

Wenden wir uns nun dem dritten Glied des körperlichen Ternars zu, dem Begriff pondus. Das Gewicht ist dasjenige Streben in den Körpern, das sie an den ihnen gebührenden Platz stellt und so in das Ganze des Weltalls einordnet. „Das Gewicht nämlich ist eine Art von Strebevermögen durch das jedes Ding an seinen Platz zu gelangen versucht[3])." Dieses Streben der Körper kann in verschiedener Richtung gehen je nach der Ordnung, die dem Körper bestimmt ist. Ein Stein hat seinen Ort unten und darum strebt er, wenn die ihn haltende Hand ihn losläßt, nach unten. Das Oel dagegen, das im Wasser ist, hat seinen Ort oben, und darum wird es von seinem Gewicht nach oben getrieben[4]).

In diesem Streben der Körper nach dem ihnen gebührenden Platz sieht Augustin ein Streben nach der von Gott gesetzten Ordnung, nach Harmonie und friedlichem Zusammenstimmen. Darum glaubt er auch in dem Gewicht eine Parallele zu dem Strebevermögen der höheren Kreatur zu finden und vergleicht es mit der menschlichen Liebe: „Wären wir Steine, Wogen, Wind, Flamme oder etwas derartiges ohne jeden Sinn und Leben, so würde uns doch ein gewisses Streben nach der uns zukommenden Stelle und Einordnung nicht mangeln, denn die Bewegungskräfte

1) de civ. dei XXII, 24 n 4.
2) de mus. VI, 11.
3) Pondus enim est impetus quidam cuiusque rei, velut conantis ad locum suum: hoc est pondus. (Enarr. in Psalm. 29, 2 n 10).
4) Enarr. in Psalm 29, 2 n 10.

der Gewichte stellen gewissermaßen die Liebe der Körper dar, sei es daß sie durch ihre Schwere nach abwärts oder durch ihre Leichtigkeit nach aufwärts trachten. Wie nämlich der Körper durch sein Gewicht, so wird der Geist durch die Liebe getrieben, wohin immer er getrieben wird [1]).“ Gerade so wie unser Herz unruhig, ist bis es ruht in Gott [2]), ebenso ist der Körper unruhig bis er den ihm gebührenden Ort innehat [3]). Wenn sich der Körper nicht ganz in der ihm von Gott gesetzten Ordnung befindet, so ist er unruhig, findet er seine Ordnung, so ruht er [4]). Besonders eindrücklich wird Augustin die Parallele zwischen körperlichem und seelischem Streben dadurch, daß beiden ein doppeltes Streben nach oben oder unten anhaftet. Wie die Körper, so werden die Seelen entweder von dem Gewicht der Leidenschaft in den Abgrund des Verderbens gerissen oder von dem Heiligen Geist durch die Liebe empor gehoben [5]).

Es braucht kaum besonders erwähnt zu werden, daß das treibende Element, das die Körper in ihrem Gewicht offenbaren, für Augustin wiederum auf dem Zug der Dinge zur Einheit beruht. Zur Einheit der Harmonie strebt jegliche Kreatur. Nicht als ob sie jetzt der Harmonie und Einheit ganz entbehrte. Nein, es gibt ja überhaupt keine Kreatur, die nicht von irgendeinem „Frieden“, einer inneren Einheit und Harmonie ihrer Teile zusammengehalten würde [6]). So beruht die Einheit von Seele und Körper auf einer bestimmten Friedensordnung: wenn einer mit dem Kopf nach unten aufgehängt ist, so ist die Lage des Körpers und die Ordnung der Glieder gestört. Denn das, was natürlicherweise unten sein sollte, ist nach Oben gekehrt und was nach Oben gehört, befindet sich Unten. Diese Verkehrtheit stört den Frieden des Leibes und ist lästig. Die Seele jedoch lebt mit dem Leib in Frieden und bemüht sich um dessen Wohlergehen, und darum empfindet sie Schmerz. Wenn dann die Seele, durch diese Belästigungen vertrieben, entweicht, so ist das, was zurückbleibt, solange der Zusammenhalt der Glieder bleibt. nicht ohne einen gewissen Frieden seiner Teile und so verharrt es in seiner hängenden Lage. Und dadurch, daß der irdische Leib der Erde zustrebt und der Bande, an der er aufgehängt ist, widerstrebt,

1) de civ. dei XI, 28.

2) conf. I, 1.

3) Donec ergo veniat ad ordinem suum, inquietus motus est, donec teneat locum suum. (En. in Ps. 29 n 10).

4) conf. XIII, 9.

5) conf. XIII, 7; cf. epist. 157 c 2 n 5.

6) de civ. dei XIX, 12f.

strebt er der ihm entsprechenden Friedensordnung zu[1]." „Kein Ding entzieht sich den Gesetzen jenes höchsten Schöpfers und Ordners, von dem der Friede des ganzen Universums gewahrt wird." „Dieselben Gesetze sind über alles ausgegossen zum Wohle einer jeden Art vergänglicher Wesen und bringen gleiches bei gleichem im Frieden[2])."

Dieser Friede, den die ganze geordnete Kreatur atmet, ist das donum Spiritus sancti. In ihm findet alles Sein seine Einheit. Darum wirkt der Spiritus sanctus gewissermaßen wie ein Magnet, auf den alles Seiende zustrebt. Er ist der Grund jeder Entwicklung und jeder Bewegung[3]).

Blicken wir noch einmal zurück auf die Ergebnisse, die uns der dem körperlich anorganischen entstammende Ternar gebracht hat, so finden wir in der mensura die ruhende, sich selbst beschließende Einheit des Körpers, in der Zahl die sein Maß zum Ausdruck bringende harmonisch-schöne Gestaltung, in dem Gewicht das Streben, nach seiner Einheit und nach Einordnung in das göttliche Naturgesetz, in den Frieden und die Einheit des ganzen Kosmos. Diese drei Glieder des Ternars beziehen sich alle auf ein und dasselbe Ding und wirken alle drei zusammen zu dem Ziel der Gestaltung zur Einheit des betreffenden Dinges und zur Einheit der ganzen Welt.

Bei der Untersuchung der pflanzlichen Seinsstufe fand Augustin wie wir schon oben sahen, die trias: semina formarum, formae seminum und motus seminum et formarum.

Der Begriff semen, der in besonderer Weise dem pflanzlichen Sein eignet, bedeutet Augustin neben den sichtbaren Samen der Pflanzen zunächst einmal soviel wie Urgrund, Idee, Prinzip. So versteht er in de trinitate[4]) das Wort semen, wo er nach dem Grund für die übermenschlichen Künste der Magier fragt. Offenbar beunruhigt ihn der Gedanke, daß, angesichts der Macht böser Geister und der mit ihnen im Bunde stehener Magier, die Ausschließlichkeit der göttlichen Schöpfermacht gefährdet scheine. Er erklärt sich darum deren Künste damit, daß die bösen Geister Kenntnis der geheimen Samen aller Dinge haben und diese auch den mit ihnen verbündeten Magiern verraten haben, die dann die den Samen innewohnenden Kräfte für ihre Zwecke nutzbar machen können und so im Stande sind, zwar nicht selber zu schaffen, aber „geschaffen werden zu lassen". Solche letzten Urgründe liegen auch den Pflanzensamen zugrunde. Augustin bezeichnet

1) de civ. dei XIX, 12f.
2) de civ. dei XIX, 12f.
3) conf. XIII, 9.
4) trin. III, 7f.

diese dann als semina seminum. Diese „ließen (bei der Schöpfung) aus dem Wasser sein Erstgeborenes und die Vögel, aus der Erde die ersten Sprosse ihrer Art und die ersten Tiere ihrer Art hervorgehen". Wenn Augustin also im ersten Glied des pflanzlichen Ternars von semina formarum spricht, so denkt er dabei zweifellos an das Formprinzip, den Urgrund der Pflanze. So spricht er auch statt von semina formarum von in der Natur verborgenen Gründen (causae)[1]).

Als zweites Glied dieses Ternars nennt Augustin die „Formen der Samen". Wir sind dem Begriff Form schon öfters begegnet, insbesondere bei dem allgemein körperlichen Ternar; das dort als zweites Glied genannte Wort numerus entspricht ganz dem Wort forma insofern, als jede Form auf Zahlverhältnissen beruht. Sie ist ebenso wie die Zahl das Merkmal für die wirksame und erkennbare Realität des Dinges. Was keine Form hat, existiert nicht[2]). Wenn einerseits das Urprinzip (semen) einer Pflanze das Sein derselben überhaupt bewirkt, so ist die Form dasjenige, wodurch dieses Sein zum Ausdruck gebracht wird: durch die Form bieten sich die Dinge den Sinnen zur Wahrnehmung dar, wodurch sie als Ersatz für eigenes Erkenntnisvermögen gleichsam erkannt zu werden wünschen[3]).

Als drittes Glied im pflanzlichen Ternar nennt Augustin den „Entwicklungstrieb der Formen und Samen". Wir sehen hier wieder wie in dem Begriff pondus das voluntaristische Element in dem Seienden. Den Pflanzen, meint Augustin, geht es zwar ab durch Sinne und Bewegungen ihrer Liebe Ausdruk zu geben, aber sie haben doch ein Streben nach dem, was sie besonders fruchtbar und ertragreich machen kann[4]). Ebenso haben sie auch das Streben ihren Bestand gegen Verderbnis zu sichern, indem sie sich mit ihren Wurzeln tief in der Erde verankern und Nahrung aus ihr ziehen[5]).

Wir finden also auch im pflanzlichen Sein wieder die drei Wesensgesetze 1. Urgrund und Seinsbestand, 2. Erscheinung, 3. Streben.

Der von Augustin aufgestellte Ternar aus der Tierwelt steht, soweit er sich auf den rein körperlichen Organismus bezieht durchaus in Parallele zu dem der Pflanzenwelt. Wenn er als origo der Tiere die propagatationis fecunditas bezeichnet, so denkt er auch hierbei wieder an die Samen, die als Gestaltungsprinzip

1) de civ. dei XI, 27.
2) de lib. arb. II, 17 n 45.
3) de civ. dei XI, 27.
4) de civ. dei XI, 28.
5) de civ. dei XI, 27.

dem tierischen Organismus zu Grunde liegen. Ebenso ist die in der dispositio membrorum begründete pulchritudo als Parallele zu dem Begriff forma seminum ohne weiteres einleuchtend, nachdem wir die Beziehung zwischen den Begriffen forma, numerus und pulchritudo schon wiederholt aufgezeigt haben. Daß endlich valetudo und salus concordiae sich auf das Beharrungs- und Einordnungsvermögen des fleischlichen Lebens bezieht, braucht ebenfalls kaum erwähnt zu werden.

Was das tierische Leben erst eigentlich über das pflanzliche erhebt, sind seine sinnlichen Fähigkeiten, vermöge deren es klarer und bestimmter seinen Wesensbestand erhält und die als eine Art geistiger Funktionen über die körperliche Raumgespaltenheit erhaben sind. Da der in den tierischen Sinnen bestehende Ternar aber genau dem äußeren, niederen Ternar des menschlichen Geistes entspricht, so verzichten wir in diesem Zusammenhang auf eine Erörterung desselben, um uns zuerst der Betrachtung des geistigen und seiner Funktionen zuzuwenden. Wir werden dabei sehen, wie der trinitarischen Wesenheit der körperlichen Wirklichkeit eine solche der geistigen entspricht und wie somit die Erkenntnis der Wahrheit ebenfalls nach dem Gesetz der Dreieinigkeit sich vollzieht.

---

## III. Die Dreieinheit als Prinzip der geistigen Wirklichkeit und Wahrheit.

### 1. Die Dreieinheit des Geistes.

Augustin bezeugt es uns vielfach, zumal in den Konfessionen, daß die neuplatonische Metaphysik und die Autorität der christlichen Kirchenlehre ihm die Gewißheit gegeben habe. Wenn wir also im Folgenden über das Wesen und die Funktionen des Geistes Augustins Meinung zu erforschen suchen und damit in das Herzstück der Augustinischen Philosophie vordringen wollen, so müssen wir dabei notwendig wiederum auf einen Schnittpunkt der beiden das Augustinische Denken begründenden Gedankenreihen stoßen.

Wie wir sahen hatte der Neuplatonismus Augustin das Sein als Einheit verstehen gelehrt mit der Bestimmung, daß der Geist eine höhere Einheit als der Körper, Gott aber die absolute Einheit darstelle. Das Christentum beschrieb ihm Gott als den Dreipersönlichen, den Menschen aber als Gottes imago.

Von diesen beiden Grundlagen aus entwickelt nun Augustin seine Lehre vom Wesen und Wirken des Geistigen. Der Neuplatonismus beschrieb ihm, echt antik, den Geist als ein Seiendes, als Substanz aber nicht im Sinne einer verfeinerten Materie, wie die Manichäer meinten[1]), sondern als eine Substanz, die nicht der Raum —, sondern lediglich der Zeitkategorie unterworfen ist[2]), insofern der Geist sich zeitlich aktualisiert und daher zeitlich geteilt ist.

Sollten nun aber diese von der Zeit bewirkten Teile des Geistes die Denk- und Willensakte als Realitäten, als Seiendes, als vera, wie die Gesamtheit des Geistes erkannt werden, so war das nur dadurch möglich, daß auch sie als Einheiten betrachtet wurden, denn nach neuplatonischer Tradition konnte ja nur das Anteil am Sein haben, was Anteil an der Einheit hatte. Hier stand Augustin vor einer neuen Aufgabe. Der Neuplatonismus hatte wohl das ruhende Sein des Geistes — im Grunde ein Nichts — als Einheit zu begreifen gewußt, aber die Untersuchung der einzelnen geistigen Akte auf ihre Einheit und Wirklichkeit hatte er nicht unternommen. Hier führt nun Augustin den neuplatonischen Gedankengang mit Hilfe seiner christlichen Trinitätsspekulationen weiter. Augustin zeigte, daß die Wirklichkeit jedes Geistesaktes darin bestehe, daß in ihm dreierlei zu einer Einheit verbunden ist, nämlich 1. die species des Objektes, auf das sich der Geistesakt bezieht, 2. das Abbild, die notitia, die die spezies des Objektes im Geiste erzeugt und endlich 3. der Wille, der Objekt und Subjekt, Bild und Urbild zu der Einheit des Erkenntnisaktes zusammenschließt. In dem Maße, als diese Einigung gelingt, d. h. in dem Maße als der Wille den Geist zur notitia des Objektes zu gestalten und so mit diesem zu verbinden versteht, in dem Maße ist die Erkenntnis eine wahre[3]).

Wo aber findet überhaupt eine solche Vereinigung statt? Gibt es überhaupt einen Erkenntnis-Akt, wo Objekt und Subjekt

---

1) conf. VII, 1.
2) de gen. ad litt. VIII, 20.
3) trin. IX, 11 und 12. cf.: Habet ergo animus nonnullam speciei notae similitudinem, sive cum ea placet, sive cum eius privatio displicet. Quocirca in quantum Deum novimus, similes sumus, sed non ad aequalitatem similes, quia nec totum eum novimus quantum ipse se. (trin. IX, 11 n 16).

sich zu einer vollen Einheit verbinden und somit: gibt es überhaupt einen Punkt der Erkenntnis, wo diese Anspruch auf volle Wahrheit und Wirklichkeit machen kann? — Augustin sucht und findet diesen Punkt in der Selbsterkenntnis des Geistes. Dort ist Objekt, notitia des Okjektes und Wille eine wirkliche Einheit, denn die drei sind alle der eine, zu sich selber in Beziehung tretende Geist. Wenn der Geist sich erkennt, so ist die notitia des Objektes nicht inhaltsärmer als diese oder von einer anderen Substanz. Folglich ist die notitia, die im Akt der Selbsterkenntnis entsteht, eine vollkommene[1]). Augustin[2]) beschreibt selbst diesen Erkenntnisakt folgendermaßen: „Der Geist selbst und die Liebe, und sein Erkenntnisbild sind eine gewisse Dreiheit und diese Drei sind Eins; und in dem Zustand ihrer Vollkommenheit sind sie gleich . . . . Wenn nämlich der Geist sich weniger liebt als er ist, sodaß er sich zum Beispiel nur so liebt, wie der Körper des Menschen zu lieben ist, während er doch selbst mehr ist als der Körper, so sündigt er und seine Liebe ist nicht vollkommen. Ebenso, wenn er sich mehr liebt als er ist, wenn er sich so sehr liebt, wie nur Gott geliebt, werden soll, während er doch selbst ungleich geringer ist als Gott, so sündigt er ebenfalls schwer und hat keine vollkommene Selbst-

1) Unde liquido tenendum est quod omnis res quancumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et a cognito. Itaque mens cum se ipsam cognoscit sola parens est notitiae suae: et cognitum enim et cognitor ipsa est . . . . Quod ergo cognoscit se, parem sibi notitiam sui gignit: quia non minus se novit quam est, nec alterius essentiae est notitia eius, non solum quia ipsa novit, sed etiam quia se ipsam, sicut supra diximus. (trin. IX, 12 n 18).

2) Igitur ipsa mens et amor et notitia eius, tria quaedam sunt, et haec tria unum sunt; et cum perfecta sunt, aequalia sunt. Si enim minus se amat quam est, ut verbi gratia, tantum se amet hominis mens, quantum amandum est corpus hominis, cum plus sit ipsa quam corpus; peccat, et non est perfectus amor eius. Item si amplius se amat quam est, velut si tantum se amet, quantum amandus est Deus, cum incomparabiliter minus sit ipsa quam Deus; etiam sic nimium peccat, et non perfectum habet amorem sui. Majore autem perversitate et inquitate peccat, cum corpus tantum amat, quantum amandus est Deus. Item notitia si minor est, quam est illud quod noscitur, et plene nosci potest, perfecta non est. Si autem major est, jam superior est natura quae novit, quam illa quae nota est: sicut major est notitia corporis, quam ipsum corpus quod ea notitia notum est. Illa enim vita quaedam est in ratione cognoscentis: corpus autem non est vita. Et vita quaelibet quolibet corpore major est, non mole, sed vi. Mens vera cum se ipsam cognoscit; non se superat notitia sua; quia ipsa cognoscit, ipsa cognoscitur. Cum ergo se totam cognoscit, neque secum quidquam aliud, par illi est cognitio sua: quia neque ex alia natura est eius cognitio, cum se ipsam cognoscit. Et cum se totam nihilque amplius percipit, nec minor nec major est. Recte igitur diximus, haec tria cum perfecta sunt, esse consequenter aequalia. (trin. IX, 4, 4).

liebe. Mit noch größerer Verkehrtheit und Ungebühr sündigt er, wenn er den Körper so liebt, wie Gott geliebt werden soll. — Folglich, wenn das Erkenntnisbild geringer ist als das, was gewußt wird und vollkommen gewußt werden kann, so ist es unvollkommen. Wenn es aber größer ist, und also die Natur des Wissenden höher steht als die des Gewußten, so wie das Erkenntnisbild des Körpers größer ist als der gewußte Körper selbst, (so ist es ebenfalls unvollkommen). Jenes nämlich (notitia) ist eine Art Leben in dem Geist des Erkennenden, der Körper aber ist nicht Leben; und jedes Leben ist ja größer als ein Körper, nicht der Menge nach, sondern der Kraft. Der Geist aber, wenn er sich selbst erkennt, übertrifft sich nicht durch sein Erkenntnisbild, da er selbst es ist, der erkennt und erkannt wird. Wenn er sich also in seiner Gesamtheit erkennt und nicht mit sich etwas anderes (in seine notitia hineinmischt), so ist seine Erkenntnis ihm selbst gleich, da ja seine Erkenntnis nicht aus anderer Natur ist als er selbst, wenn er sich selbst erkennt. Wenn er also sich in seiner Gesamtheit und nichts weiteres erfaßt, so ist er weder größer, noch kleiner. Folglich ist unser aufgestellter Satz richtig: wenn die drei vollkommen sind, so sind sie sich notwendig einander gleich". Eine solche reine Selbsterkenntnis ist in dem intuitiven Ich-Bewußtsein gegeben. Dieses ist darum auch von einer Wahrheitsgewißheit, die durch keinen, auch nicht durch den kühnsten Zweifler, in Frage gestellt werden kann. „Hierin", sagt Augustin, „fürchte ich keinerlei Einwendungen der Akademiker, die sagen: Wie aber, wenn du dich täuschest? wenn ich mich nämlich täusche, dann bin ich. Denn wer nicht ist, kann sich auch keinesfalls täuschen, und darum bin ich, selbst wenn ich mich täusche (ac per hoc sum, si fallor). Da ich also auch bin, wenn ich mich täusche, wie kann ich mich dann darin täuschen, daß ich bin, wenn ich sicherlich, auch für den Fall einer Täuschung, doch immerhin bin. Da ich also auch als ein Irrender Sein besäße, so steht ohne Zweifel fest, daß ich darin nicht irre, daß ich bin [1])".

Diese Selbstschau ist nun aber nicht so zu erklären, daß gewissermaßen ein Teil des Geistes einen anderen Teil schaut, denn was ich weiß, das weiß ich zwar nicht ganz (totum) in dem Sinne, daß ich es in seinen Teilen ganz genau durchschaue, aber ich weiß es als ein Ganzes (totam mentem). Folglich, wenn der Geist sich weiß, so weiß er den ganzen Geist [2]).

---

1) de civ. dei XI, 26; cf.: trin. X. 10 n 14; solil. II, 1.
2) trin. X, 4 n 6.

Diese Ganzheit des Geistes, das Sein des Geistes in seiner Gesamtheit, bildet das erste Glied im Ternar des menschlichen Geistes. Indem ich nun den Geist in seiner Gesamtheit erkenne, erkenne ich ihn auch in seiner Trinität. Denn wenn ich weiß, daß ich bin, so weiß ich selbstverständlich auch, daß ich weiß. Dieses Vermögen des Geistes, zu wissen, das ich damit erkenne, bildet das zweite Glied im Ternar, und indem ich dies beides, mein Sein und mein Wissen, will und liebe, füge ich die Liebe als die dritte meiner Geistesfunktionen, die ich mit gleicher Sicherheit erkenne, den beiden anderen hinzu [1]).

Wir finden also folgende einander parallelen Ternare bei Augustins Analysen des Selbstbewußtseins vor: esse, nosse, velle [2]); mens, notitia mentis, amor mentis et notiae. Dazu kommt, wie die weitere Untersuchung ergeben wird, als weitere Parallele noch der Ternar memoria, intellegentia, voluntas.

Untersuchen wir nun die einzelnen bei der intuitiven Selbstschau sich ergebenden Glieder des menschlichen Geistes, um uns noch mehr über dessen Wesen klar zu werden. Was ist, so fragen wir, der Gegenstand unserer Erkenntnis bei der Selbstschau, was ist das 1. Glied im Ternar des menschlichen Geistes? Augustin scheint uns hier keine klare Antwort zu geben. Zunächst nennt er als Subjekt der Erkenntnis beim Selbstbewußtsein ganz allgemein: mein Sein, die Existenz meines Ich. Doch worin besteht dieses Ich? Wir erinnern uns an unsere obige Erörterung dieser Frage und an die Stelle der Konfessionen, wo Augustin alle Geschöpfe befragt, ob sie Gott seien, und sich an sich selbst wendend schließlich spricht: „Und du, wer bist du? Und ich antwortete: ein Mensch. Und siehe, es sind mir bei dieser Erkenntnis Körper und Seele in mir gegenwärtig. Der eine

---

1) de civ. dei XI, 26.

2) Es ist ein Mißverständnis, wenn Seifert (S. 37) diesem Ternar als frühere Fassung den Ternar esse, vivere, intellegere beiordnet. Der letztere Ternar bezeichnet keine trinitas in dem Sinn wie sie Augustin auf allen Seinsstufen als Spuren Gottes und als Grund des Seins der Dinge aufsucht, er ist vielmehr lediglich zufällig eine Dreiheit, die an sich beliebig zu einer Vierheit etc. erweitert werden könnte, wenn man noch weitere Seinstufen vom Anorganischen bis zum Intellektuellen aufstellen würde, da jedes höhere Sein die positiven Eigenschaften des niedereren Seins in sich beschließt. Insofern fand Augustin am Menschen die drei Seinsstufen vereinigt, das Anorganische, das nur Sein hat, das Tierische, das außerdem noch Leben besitzt, und den Intellekt, der nur dem Menschen eignet. Es fehlt diesen dreien aber die innere Geschlossenheit zur gegenseitigen Relation, worin das Merkmal jeder trinitas im Augustinischen Sinn besteht. (cf. lib. arb. II, 3 n 7).

äußerlich, die andere innerlich“ [1]). Es wäre indeß gänzlich falsch, wollte man Augustin so verstehen, als betrachte er Körper und Geist gewissermaßen als die beiden Hälften des Ich, oder als meine er, in dem intuitiven Selbstbewußtsein sei das Wissen um einen Körper eingeschlossen. Er fährt nach der angeführten Stelle fort mit der Bemerkung, daß selbstverständlich der Weg zu Gott über den Geist führe, denn der Geist ist Gott näher und besser als der äußere Mensch, denn er ist der Lenker und Richter (praesidens et judicans) des Körpers, der seinerseits dem Geist als Bote dienstbar ist. Die mens ist ein höherer gradus einer und derselben Seele, die auf ihren unteren Stufen das Leben des Leibes bewirkt. Sie ist es, die den Leib zur Einheit sammelt und in der Einheit erhält, indem sie verhindert, daß er sich auflöse und dahinschwindet. Sie sorgt für Uebereinstimmung und Maß, nicht nur was die Schönheit, sondern auch was das Wachstum und die Fortpflanzung desselben betrifft [2]). Ja Augustin geht so weit, die Seele sogar als das Formprinzip des Leibes zu bezeichnen, wenn er sagt: „Da durch die Seele der Körper im Sein verharrt, so kann die Seele im Körper keinesfalls verändert werden. Es wird nämlich kein Körper, wenn er nicht durch die Seele seine Gestalt erhält [3]). An einer anderen Stelle bezeichnet er auch den Geist als das Leben des Körpers, wie Gott das Leben der Geschöpfe sei [4]). Der Geist ist also das dem Leibe übergeordnete Prinzip, die höhere Einheit, die den Körper als ihren untergeordneten Diener unter sich beschließt.

Was versteht also Augustin unter Ich? Was ist mein Sein, meine Existenz, mein Ich, das ich im Selbstbewußtsein erfasse, und das das erste Glied in dem Ternar des menschlichen Geistes darstellt. Es ist das Prinzip meiner Existenz, das Band der Einheit, das mein Ich zu der Einheit des Ich zusammenschließt, es ist dasselbe, was wir beim Körper als seine mensura kennen ge-

---

1) Et direxi ad me et dixi mihi, tu quis es? et respondi, homo. Et ecce corpus et anima in me mihi presto sunt; unum exterius, alterum interius. (Conf. X, 6).

2) Haec igitur primo, quod cuivis animadvertere facile est, corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua vivificat; colligit in unum, atque in uno tenet, diffluere atque contabescere non sinit; alimenta per membra aequaliter, suis cuique redditis, distribui facit; congruentiam eius modumque conservat, non tantum in pulchritudine, sed etiam in crescendo atque gignendo. (de quant. an. XXXIII n 70).

3) Cum per illam (animam) corpus subsistat, ipsa in corpus nullo modo verti potest. Corpus enim nullum fit nisi accipiendo per animam speciem. (cf. solil. II, 18 n 32. cf. Ott, S. 144).

4) Conf. X, 6.

lernt hatten. Diese Mensura meines Ich ist mein Geist (mens). Ihn erschaue ich in seiner Gesamtheit beim Selbstbewußtsein [1]).

In der doppelten Erklärung des Ich, einerseits als Körper und Geist, andererseits lediglich als mens allein, zeigt sich wieder die Spannung, die durch das ganze Augustinische Gedankengebäude hindurchgeht. Auch hier betrachtet er einmal das Sein in seiner empirischen Geteiltheit, das andere Mal sieht er lediglich auf das alles umschließende und bestimmende Band der Einheit. So betrachtet er einmal das Ich in seinem Wesen als zusammengesetzte Substanz, das andere Mal jedoch sieht er lediglich auf das herrschende Prinzip, den Geist, unter Ignorierung der ihm untergeordneten Teile des Ich. Da nämlich die mens auch das Prinzip des Körpers ist, kann sie auch als Repräsentant des Ich schlechtweg genommen werden. Ihr inheriert dann der Körper als niedrigere Wirklichkeit wie die Welt Gott inhaeriert.

Fragen wir uns aber, worin die Substanz des Geistes besteht, ob er etwa Luft, Feuer oder etwas Körperliches sei, so wissen wir nicht zu antworten. Folglich ist der Geist auch nicht etwas derartiges, denn wenn ich von einer Sache die Substanz nicht weiß, dann weiß ich sie überhaupt nicht. „Jenes Ganze also, das (im Selbstbewußtsein) sich zu erkennen geheißen wird, kann sicherlich nichts von den Dingen sein, über die es ungewiß ist, folglich ist der Geist gewiß, daß er das allein ist, was zu sein er allein gewiß ist“ [2]).

Worüber aber ist sich der Geist gewiß? Er erkennt sich als Zweifelnden, sich Erinnernden, Lebenden, Erkennenden, Wollenden [3]). Also hat er Erinnerungsvermögen, die Fähigkeit zu zweifeln und den Willen. Unter diesem, was der Geist in sich erkennt, treten drei Grundelemente hervor: memoria, intelligentia, voluntas. Schon der Geist der kleinen Kinder pflegt nach diesen drei Grundeigenschaften beurteilt zu werden: je bestimmter und leichter sich nämlich ein Kind erinnert, je präziser es erkennt und je fleißiger es strebt, desto lobenswerter ist seinGeist“ [4]).

---

1) trin. X, 4 n 6.

2) Nullo modo autem recte dicitur scire aliqua res, dum eius ignoratur substantia. Quapropter, cum se mens novit, substantiam suam novit; et cum de se certa est, de substantia sua certa est. Certa est autem de se, sicut convincunt ea quae supra dicta sunt. Nec omnino certa est, utrum aer, an ignis sit an aliquod corpus vel aliquid corporis. Non est igitur aliquid eorum: totumque illud quod se jubetur ut noverit ad hoc pertinet ut certa sit non se esse aliquid eorum de quibus incerta est, idque solum esse se certa sit, quod solum esse se certa est. (trin. X, 10 n 16).

3) trin. X, 10 f.

4) trin. X, 11 n 17.

Wir stoßen also bei der Betrachtung des Wesens der mens wieder auf eine Dreieinheit, die der obengenannten mens, notitia mentis, amor mentis et notitiae entspricht. Denn geliebt wird durch das Strebevermögen, den Willen, erkannt wird durch die Intelligenz, und der Ausgangspunkt, das Prinzip der Erkenntnis und des Willens ist der Urgrund des Geistes, die memoria, die jeglichen Wissens- und Willensinhalt in sich schließt [1]).

Die memoria ist wie die mens die mensura des Geistes. Sie faßt alle Geistesinhalte in sich zusammen. Damit wird die memoria zu dem potentiellen Seinsgrund jeder Art von innerer Erkenntnis. Seien es nun Bilder körperlicher Dinge, die das Gedächtnis aufbewahrt hat, oder seien es intelligible Geistesinhalte, die dem Geiste von Natur als Gesetze seines Wesens innewohnen, wie der Inbegriff des eigenen Ich, die Gesetze der Zahl und der Aesthetik, die Gesetze des Strebens, d. h. der Ethik, sowie der Inbegriff der Wahrheit, Schönheit, Gutheit selber, nämlich Gott, alle diese Denkinhalte sind potentiell in der memoria enthalten. Auf der Veränderlichkeit und der Unterschiedenheit dieses seines Inhaltes beruht die Veränderlichkeit und innere Gespaltenheit des Geistes. Je mehr dagegen Gott, der Eine, Inhalt des Geistes wird, desto einheitlicher, in sich geschlossener und besser wird das Sein der memoria und der mens [2]).

Ehe wir jedoch auf die Funktionen der memoria in den einzelnen Erkenntnisgebieten näher eingehen, wenden wir uns den beiden anderen Gliedern der trias zu, die uns die Selbstschau des Geistes geliefert hat.

Während memoria und mens zunächst lediglich die ruhenden Potenzen des Geistes, den Gesamtumfang der geistigen Möglichkeiten darstellen, begegnet uns in der intelligentia diejenige Geisteseigenschaft, die, wie wir sahen, die notitia mentis, die Bewußtmachung und Aktualisierung des Geistes, bewirkt. — Wie betätigt sich die intelligentia? Der Geist erkennt sich doch nicht immer mit Bewußtsein. Wie kann er sich denn selber ins Bewußtsein stellen? Sind es etwa zwei verschiedene Ich, die sich betrachten? Oder erkennt ein Teil des Geistes den anderen wie ein Glied des Körpers den anderen? Wer sich die Selbstschau des Geistes so vorstellt, der macht den Fehler, daß er Körperliches aufs Geistige überträgt. Die Selbstschau des Geistes vollzieht sich

---

1) Ideo trinitatem sic commendabamus, ut illud unde formatur cogitantis obtutus, in memoria poneremus; ipsum vero conformationem, tanquam imaginem, quae inde imprimitur; et illud quo utrumque coniungitur amorem seu voluntatem. (trin. XIV, 6 n 8).

2) trin. XV, 2 n 2.

nicht „in räumlichen Abständen sondern gleichsam durch eine unkörperliche Wendung (incorporea conversione)“ [1]).

Damit sei jedoch nicht gesagt, daß der Geist, wenn er diese Wendung zur Selbstschau gerade nicht vollzieht, sich selber unbekannt wäre. Wie ein Gelehrter seine Gelehrsamkeit weiß, auch wenn er gerade nicht daran denkt, so weiß der Geist sich selbst, auch wenn er sich seiner selbst nicht klar bewußt ist. Währenddem besteht das Selbstbewußtsein im Unterbewußtsein fort: cetera (unde mens non cogitat) in arcana quadam notitia sunt recondita, quae memoria nuncupatur [2]). Was also im Gedächtnis ruht, ist darum nicht völlig unreal und rein potentiell, vielmehr scheint dort das Licht der intelligentia nur schwächer, da diese immer nur einen Ausschnitt des Geistesinhaltes zu erfassen vermag, indem dieser zu dem Zweck des deutlicheren Erkanntwerdens in medium procedit und in conspectu mentis velut apertius constituetur. Daraus folgt, daß der Ternar des Selbstbewußtseins besteht, auch wenn der Geist gerade an anderes denkt, er ist uns nur nicht deutlich vor Augen (scire nescimus) [3]).

Dieses Mitschwingen der unbewußten notitia bei der bewußten Geistestätigkeit macht Augustin in außerordentlich scharfsinnigen Beobachtungen deutlich. So stellt er fest, daß er oft unbewußt etwas liest, während sein Bewußtsein in ganz anderen Gefilden der Phantasie sich befindet, oder daß er einen gewohnten Weg richtig geht, auch wenn die Klarheit des Bewußtseins nicht auf den Weg achtet. Dies wäre ohne eine im Dämmerlicht des Gedächtnisses sich vollziehende Geistesfunktion nicht denkbar [4]). Sodann wäre ja überhaupt eine Selbsterkenntnis gar nicht möglich, wenn sich der Geist nicht, auch ehe er sich bewußt denkt, in irgend einer dunklen Weise schon wüßte [5]). Die Erkenntnis eines gesuchten Denkobjektes kann nur dann überhaupt erstrebt werden, wenn das Objekt bereits gewußt wird, auf das sich dann zwecks deutlicherer Erkenntnis die acies animi richten kann. Denn was mir ganz unbekannt ist, kann ich auch durchaus nicht zu wissen erstreben [6]).

Die intelligentia ist also dasjenige Vermögen des Geistes, wodurch er in Erscheinung tritt, sei es in Klarheit, im bewußten

---

1) trin. XIV, 6 n 8.
2) trin. XIV, 6 n 8. cf. die ausgezeichneten Ausführungen über die Bedeutung des Unterbewußtseins bei Augustin, die sich bei Seifert S. 42 f. finden, sowie diejenigen von Schmaus S. 267 ff.
3) trin. XIV, 7 n 9.
4) trin. XI, 8 n 5.
5) trin. XI, 8 n 5.
6) conf. X, 19; cf. trin. XIV, 14 n 20.

Denkakt, sei es in Unklarheit, im unbewußten Denkakt. Daher stellt Augustin sie in Parallele zu der forma und dem numerus der tieferen Seinsstufen. Das ruhende Sein des Geistes bildet eine Einheit, die intelligentia dagegen schafft die Zahl. Sie denkt die Einheit des Geistes, sie weiß aber auch um ihr Denken und um das Wissen ihres Denkens. So entstehen durch die intelligentia aus dem Einen Geist viele notitiae. Die Selbstschau geschieht also nach dem Gesetz der Zahl[1]). Die intelligentia ist es, durch die das im Gedächtnis ruhende, das formabile nondum formatum, zur Klarheit des Wissens geformt wird[2]), so kann sie mit Recht die Form des Geistes genannt werden. Sie formt das Ganze des Geistes im Selbstbewußtsein, sie formt die im Geiste ruhenden intelligiblen Wahrheiten zum bewußten Wissen, sie erfaßt auch das Bleibende, Wahre der sichtbaren Dinge, ihre Form (species) und reiht sie in die Gefilde des Gedächtnisses ein, um sie beliebig von dort wieder hervorzuholen. Sie erfaßt schließlich auch die Form der Formen, Gott, und je mehr sie das tut, je mehr sie das Abbild jener höchsten Form wird, desto klarer und reiner vermag sie jegliche kreatürliche Form zu erfassen und zu beurteilen[3]).

Als drittes Glied im Geistesternar fanden wir wie schon früher in anderen Ternaren das Strebevermögen, die Liebe. Indem der Geist sich selber betrachtet, verbindet er sich mit sich selber in Liebe. Den „Gezeugten des Geistes (der notitia mentis) geht ein Streben (appetitus) voran, durch das dasjenige, was wir durch Suchen und Finden wissen wollen, nämlich die notitia selbst, wie ein Sprößling (proles) gezeugt . . . und dasselbe Streben durch das die zu erkennende Sache gierig betrachtet wird, wird zur Liebe des Erkannten, die die als Sprößling wieder erkannte notitia hält, umarmt und mit dem Zeugungsgrund verbindet“[4]).

Wie aber die notitia mentis nicht vollkommen ist, wenn sie der mens nicht gleich ist, d. h. wenn sie geringere Geschöpfe wie Feuer, Luft etc. für den Geist hält, so ist auch die Liebe des Geistes und seines Wissens nicht vollkommen, wenn die mens sich nicht in der ihr entsprechenden Weise liebt. Wir fanden schon in der oben S. 33 zitierten Belegstelle, daß der Geist nur

---

1) trin. XV, 12 n 21.
2) trin. XV, 15 n 25.
3) In illa igitur aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus: atque inde conceptam rerum veracem notitiam tanquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus; nec a nobis nascendo discedit. (trin. IX, 7 n 12).
4) trin. IX, 12 n 18.

dann sich vollkommen liebt, wenn er sich mehr als einen Körper, aber weniger als Gott liebt. Damit wird der Akt der Selbsterfassung des Geistes aus einer rein intellektualistischen Selbsterkenntnis zu einem Akt der Selbstverwirklichung in dem Sinne, wie wir ihn in dem auf die Erhaltung und Einordnung gerichteten Streben der übrigen Kreatur bereits früher wahrgenommen hatten. Augustin untersucht im 9. und 14. Buch de trinitate in mehreren Erörterungen dieses dritte Glied des Selbstbewußtsein-Ternares. Sich selbst gegenwärtig sein wollen ist nichts anderes als sich lieben[1]). Die Selbstliebe ist eine Eigenschaft, die allen Geistern gemeinsam ist, auch wenn sie scheinbar noch so vieles andere lieben[2]). Die Verschiedenheit der Güter, die die Menschen lieben, rührt von falschem Urteil über das wahre Gut her. Denn wer ist bei vernünftiger Überlegung imstande, seine Sehkraft, mit der er sehend Himmel und Erde besitzt oder gar seinen Geist, ohne den ihn alle Reichtümer der Welt nichts nützen, lieber zu missen als alle irdischen Schätze. Wer aber zieht nicht seinen Verstand der Sehkraft vor. Denn der Verstand bleibt, auch wenn er den Gesichtssinn verliert, doch immer noch menschlich, aber die Augen ohne Verstand sind tierisch[3]); daraus geht hervor „wie unbeständig und falsch der Geist sich liebt, wenn er fälschlicherweise das liebt und dem nachstrebt, was unter ihm steht[4])". Recht liebt sich dagegen der Mensch, wenn er die von allem irdischen Beiwerk gereinigte trias: memoria, intelligentia, voluntas, das Bild Gottes in sich schauend liebt. Dadurch, daß er dieses Bild in sich zu erfassen vermag, vermag er Gott, dessen Bild er ist, anzuhängen[5]). Dadurch aber, daß er Gott ganz und gar anhängt: unus erit spiritus. So kommt er zum Teilhaben am Sein, der Wahrheit und Schönheit Gottes, ohne daß jedoch Gottes Sein, Wahrheit und Schönheit dadurch vermehrt würde[6]). Dieses Teilhaben am göttlichen Sein wird jedoch erst im ewigen Leben vollkommen erreicht, und darum wird auch dort erst der Mensch im Vollsinne zur imago Gottes. Dort wird der Wille ruhen in der ewigen Schau Gottes und kein sündliches Gelüste wird ihn mehr reizen, denn er wird die Fülle des Besitzes haben.

---

1) Quid est autem amare se, nisi sibi praesto esse velle ad fruendum se. (trin. IX, 2 n 2).

2) trin. XIII, 7 n 10.

3) trin. XIV, 14 n 19.

4) trin. XIV, 14 n 20.

5) Qua in se imagine Dei tam potens est, ut ei cuius imago est valeat inhaerere. (trin. XIV, 14 n 20).

6) Accedente quidem ista (mens) ad participationem naturae, veritatis, et beatitudinis illius (Dei) non tamen crescente illo in natura, veritate et beatitudine sua. (trin. XIV, 14 n 20). cf. trin. VI, 3 n 4; XIV, 12 n 15.

Damit predigt Augustin aber nicht wie seine neuplatonischen Vorgänger einen wirklichkeitsfremden Passivismus der mystischen Kontemplation. Diese Deutung Augustins, die vor allem auch die deutschen Mystiker vollzogen haben, ist zwar nicht unbegründet, aber durchaus einseitig. Augustin stellt mit dem vorher Gesagten lediglich das Ziel des Willensstrebens in der fruitio Dei auf. Er ist sich aber klar darüber, daß es in diesem Leben kein frui ohne uti gibt[1]). Gebrauchen sollen wir die Dinge, die unter uns stehen, aber nicht genießen, vielmehr sie dem göttlichen Willen, der ordo unterstellen, damit wir durch sie zur fruitio Dei geleitet werden.

Wie wir sehen, hat also der Wille zwei Funktionen, die bei näherer Betrachtung in eine zusammenfallen, 1. die amor mentis, d. h. das Streben nach der Realisierung des eigenen Ich durch Einordnung unter Gottes Ordnung, 2. die Liebe zum Wissen des Geistes, das jedoch selber wiederum nichts anderes bedeutet als die Darstellung der imago Gottes im Geist, die das eigentliche Sein desselben ausmacht.

Betrachten wir noch einmal rückblickend die trinitarische Wirklichkeit des Geistes, die uns Augustin im Selbstbewußtsein aufleuchten läßt, so finden wir in der mens oder memoria den Urgrund des Geistes, der als notitia mentis durch die intelligentia in Erscheinung tritt. Im Sein erhalten und in die rechte Bezeichnung gesetzt werden diese beiden durch den Willen. ... Diese drei Vermögen des Geistes sind jedoch nicht wie drei neben einander liegende Teile einer Sache zu denken, sondern sie durchdringen sich gegenseitig in durchaus unvorstellbarer, irrationaler Weise. Die intelligentia nämlich erkennt, wie wir sahen, nicht nur sich selbst, sondern auch das Gedächtnis und den Willen, und die memoria enthält nicht nur das Wissen ihrer selbst, sondern sie erinnert sich auch der intelligentia und des Willens, der Wille aber liebt sowohl sich selbst, als auch den Geist und dessen Wissen[2]).

Diese gegenseitige Durchdringung der drei Glieder des Geistesternars geschieht aber nicht etwa so, wie die verschiedenen Bestandteile eines Getränkes sich durchdringen, oder wie drei Statuen aus einer gemeinsamen Substanz, dem gleichen Metall, gefertigt sind[3]), sondern es liegt hier eine für das an

---

1) trin. X, 11 n 17.

2) Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum quodque substantia est, et simul omnia una substantia vel essentia cum relative dicantur ad invicem. (trin. IX, 5 n 8); cf. trin. X, 11 n 18.

3) trin. VII, 6 n 11.

sinnliche Bilder gebundene Vorstellungsvermögen[1]) durchaus unerklärbare Paradoxie vor, daß nämlich keines der drei weggenommen werden kann, ohne daß die ganze trias hinfällig wird, und daß dabei doch die einzelnen Glieder derselben klar voneinander unterscheidbar sind[2]).

Es zeugt von dem psychologischen Genie Augustins, daß er diese paradoxe Tatsache erkannt hat und es ist kein Wunder, daß er sie verwandt hat zur Erklärung der anderen Paradoxie, vor der er stand, und deren Lösung ihm ungleich wichtiger war, der Dreipersönlichkeit und Einheit Gottes.

## 2. Die Dreieinheit Gottes.

Die Erkenntnis besitzt soviel Wahrheit, als sie Einheit der Dreiheit besitzt, so stellten wir oben fest. Somit schien uns eine vollkommene Erkenntnis nur da möglich zu sein, wo der Geist in sich selbst hineinschauend erkennt, da nur in diesem Fall Substanzgleichheit und Einheit bestehen können.

Wenn also Augustin von der ersten und sichersten Gewißheit, die in der Selbstschau des Geistes entsteht, zu weiteren Erkenntnissen fortschreitet, so können diese weiteren Erkenntnisse nicht etwa, logische Deduktionen sein wie bei Descartes die mit Sicherheit aus der ersten intuitiven Gewißheit gefolgert werden. Descartes nämlich, nachdem er an allem, was außer ihm sich befand, zu zweifeln gelernt hatte, kehrt zwar ebenso wie Augustin den Blick in sein Inneres, um dort eine erste sichere Gewißheit zu finden. Aber nachdem er einmal dort seinen Geist von dem Bann des unbezwingbaren Zweifels gelöst hatte, steigt er mit gereinigter Denkkraft wieder empor, um nun auch alles was außer ihm sich befindet mit gleicher Klarheit wie sein eigenes Innere logisch folgernd zu erkennen.

Ganz anders Augustin. Er taucht in sein Inneres ein auf dem Weg nach der wahren Erkenntnis, jedoch ohne von dort jemals wieder aufzutauchen, denn was er dort nicht erschaut, glaubt er nie wahrhaft zu erschauen.

Indessen es wäre ganz falsch, wollte man meinen, Augustin hätte außer seinem eigenen Ich gar nichts gefunden, dessen Erkenntnis er als vollkommene Wahrheit hätte billigen können. Das wäre ihm doch als ein gar zu geringes Ergebnis seines

1) trin. VII, 6 n 11.
2) cf. Heim, S. 67.

Forscherfleißes erschienen[1]). Er findet ja in seinem Innern nicht nur die formale Kategorie seines Geistes, sondern er findet in seinem Geist einen unermeßlichen Schatz von Wissensinhalten, die alle mit gleicher Gewißheit ins Bewußtsein gerückt werden konnten, denn nicht nur sich selber, sondern auch seine Inhalte vermag der Geist mit ihrem vollkommen substanzgleichen Abbild zu verbinden. Welche sind nun die Inhalte des Geistes, die er in sich findet?

Bekanntlich war es die Forderung der akademischen Skeptiker, daß man keiner Erkenntnis seine Zustimmung geben dürfe, denn eine sichere Erkenntnis gebe es nicht, höchstens eine wahrscheinliche (veri-similis). Hier greift Augustin ein: „Wenn einer deinen Bruder gesehen hätte und versicherte, er sähe deinem Vater ähnlich, deinen Vater aber nicht kennte, schien er dir nicht töricht und läppisch zu sein?“[2]) Wer also etwas kennt, das dem Wahren ähnlich ist, der muß, meint Augustin, folglich auch die Wahrheit selbst erkennen. Diese Wahrheit, die sich überall findet, wo etwas wahr oder wahrscheinlich genannt wird, findet der Geist in sich selbst[3]). Sie ist zwar nicht mit dem Geist selber identisch, auch wird sie nicht vom Geiste umschlossen, vielmehr steht sie über dem Geist als dessen Seinsgrund und ist, da sie unteilbar ist, doch in diesem hinwiederum ganz gegenwärtig. Wenn also der Geist in sich selbst eingekehrt ist, so findet er über dem Auge seines Geistes dieses eine unveränderliche Licht der Wahrheit[4]): „Und nachdem ich eingetreten bin in das Innere meines Gedächtnisses, in die weiten und mannigfaltigen Räume mit ihren wunderbaren, unübersehbaren Reichtümern, da schaute und erstaunte ich; und nichts von alledem konnte ich unterscheiden ohne dich (Wahrheit) und ich fand, daß du nichts von alledem seiest . . . denn du bist das unvergängliche Licht, das über alle Dinge befragt wird: ob sie seien, was sie seien und welcher Wert ihnen beizulegen sei“[5]). Dieses Licht tritt ihm also nicht wie eines der körperlichen Bilder entgegen, die er in seinem Geiste schaut, auch nicht wie eine Willensregung seines Geistes, sondern als das, wonach der Geist urteilt[6]).

Wenn so jeder Mensch um die Wahrheit weiß, so weiß auch jeder Mensch um Gott, denn dasjenige, was jedem Geist und

1) si talia sola pertinent ad humanam scientiam, perpauca sunt. (trin. XII n 21).
2) contra Acad. II, 7 n 16.
3) Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas. (de vera rel. 39 n 72).
4) conf. VII, 10.
5) conf. X, 40.
6) conf. X, 25.

überhaupt allem Seienden Wahrheit verleiht, muß notwendig Gott sein, der alles Seiende erschaffen hat[1]). Für Augustin ist nämlich, darin bleibt er der philosophischen Tradition seiner Zeit treu, das verum nicht nur Wahrheits- sondern auch Wirklichkeitsprinzip. Somit ist sein Schluß von den wahren Erkenntnissen auf Gott, die Wahrheit, identisch mit dem Kausalschluß von der Welt auf ihren Schöpfer.

Aehnlich wie Augustin von den wahren Dingen und den wahren Erkenntnissen auf die Wahrheit selber, auf Gott schließt, ebenso schließt Augustin von der Liebe, mit der wir uns selbst und anderes lieben, auf etwas über dem Geist Stehendes und darum auf Gott selber: „quo nisi Deo plenus est, qui plenus est dilectione?“[2])

Auch von allen übrigen positiven Eigenschaften des Seienden (die negativen stammen ja aus dem Nichts) kann nach Augustin auf Gott selber geschlossen werden. So schließt er von den lebendigen Wesen auf den Lebensspender, das Leben schlechthin. Ebenso weist alles in seinem Sein, seinem Erkennbarsein und seinem Streben auf ein höchstes Sein als Ursprung, auf eine höchste Weisheit und Schönheit und auf ein höchstes Ziel des Strebens, die höchste Seligkeit.

So weisen natürlich auch die körperlichen Dinge, deren Bilder wir im Geist haben, in ihrem Maß, Zahl und Gewicht auf Gott als ihr Prinzip und ihren Schöpfer[3]), insofern sie darin ausdrücken, wer jegliche Kreatur erschaffen hat, wodurch und weshalb er sie erschaffen hat[4]).

Da jedoch die körperlichen Dinge eine sehr geringe Seinskraft besitzen, so weist natürlich in ungleich höherem Maß der menschliche Geist, der die höchste aller Kreaturen und Gottes Ebenbild (imago) ist, auf Gott. In diesem dreieinigen Ebenbild Gottes sucht darum auch Augustin die Wesenszüge Gottes in ihrer Dreieinigkeit zu verstehen. Die Lehre der christlichen Kirche gibt ihm dabei die Richtung seines analogischen Erkenntnisstrebens an. Sie hat ihm Gott als Dreieinheit von Vater, Sohn — verbum und Heiligen Geist gelehrt. Diesem Glauben gilt es nun von der Dreieinheit mens-memoria, notitia mentis-intelligentia und amor-voluntas aus verständlich zu machen. Der Vater als der Urgrund der Gottheit scheint der memoria, dem Urgrund des Geistes zu entsprechen. Dieser göttliche Urgrund (pater) zeugt

---

1) Der Beweis Gottes als summum verum findet sich bei Augustin an vielen Stellen, so in ver. rel. 30f. de lib arb. II, 12—15; trin. XII, 15 n 24.
2) trin. VIII, 8 n 12.
3) de gen. ad litt. IV, 2; de gen. contra Manich. I, 16; trin. VIII, 5 u 8.
4) de civ. dei XI, 24.

sein ihm wesensgleiches Abbild, das Wort (verbum). Dieses entspricht der notitia mentis durch die intelligentia. So wie der Geist in der intelligentia sich und anderes denkt oder spricht (wenn Augustin in diesem Zusammenhang von dem Begriff Wort redet, so denkt er nicht an die lautliche Bewegung der Luft: auch nicht an den in einer bestimmten Sprache im Geiste zum Wort formulierten Gedanken, sondern an den reinen Inhalt eines Wortes [1]), und insofern ist ihm hier „sich sprechen" gleich „sich denken"), so denkt und spricht Gott in dem gezeugten verbum sich und die Welt, und wie endlich der Geist durch voluntas-amor sich und sein Wissen und das, was außer ihm ist, will und liebt, so liebt und will Gott sich und sein Wort und die Kreatur durch den Heiligen Geist [2]).

Wie wir sahen, sind die drei Glieder des menschlichen Geistes dann vollkommen, wenn sie substanzgleich sind. Sie sind aber nicht „drei Geister, sondern ein Geist, folglich sind sie auch nicht drei Substanzen sondern eine Substanz" [3]). Sie sind einander gleich und unterscheiden sich nur durch das, wodurch sie auf einander bezogen sind (quo ad se invicem referuntur).

Dieses Verhältnis des Ineinander und Zueinander, das sich im menschlichen Geist findet, wird nun auf Gott übertragen. Hierbei stoßen wir jedoch auf eine große Schwierigkeit. Wir sahen zwar im menschlichen Geist drei Teile, die getrennt und doch ineinander die eine Person ausmachen. Bei Gott aber sollen diese Drei zwar auch in einer Substanz, aber zugleich in drei Personen bestehen: Es heißt zwar in der Schrift: ego (filius) et pater unum sumus, nicht aber unum est, quod Sabelliani dicunt, sed unum sumus. Wie man jedoch von drei reden kann, ist schwer ausdrückbar. „Es wird darum von drei „Personen" gesprochen, nicht, daß dies eigentlich gesagt würde, sondern lediglich damit man nicht ganz zu schweigen braucht [4])".

Wir stehen hier an dem Punkt, wo sich in theologischer Hinsicht der Wert der ganzen Augustinischen Trinitätsspekulation entscheiden muß. Untersuchen wir darum die Linien, die von der dreieinigen mens zu dem dreieinigen Gott zu führen scheinen, noch etwas genauer. Dabei fällt uns sofort ein grundlegender Unterschied zwischen der Dreieinheit im Menschen und der Dreieinheit in Gott auf. Wenn nämlich im Menschen auch die drei Teile seines Geistes ineinander sind, so erkennt er sich

---

1) trin. XV, 11 n 20.
2) trin. XV, 23 n 43.
3) non tres mentes sed una mens: consequenter utique nec tres substantiae sed una substantia. (trin. X, 11 n 18).
4) trin. V, 9 n 10.

trotzdem nur durch sein Erkenntnisvermögen. Ebenso erinnert er sich nur durch sein Gedächtnis und liebt sich nur durch seinen Willen. Er liebt sich also nicht mit seiner intelligentia etc. Wer wollte aber sagen, Gott-Vater erkenne nur durch den Sohn und liebe nur durch den Geist, durch sich selber erinnere er sich aber nur, sodaß der Vater die Gedächtniskraft, der Sohn das Erinnerungsvermögen, der Heilige Geist aber die Liebe des einen göttlichen Wesens darstelle. Auf diese Weise käme man ja zu der Absurdität, daß der Vater nur durch den Sohn, nicht aber durch sich selber weise sei[1]). Wollte man einer solchen Behauptung zustimmen, so wäre die Folge, daß das göttliche Wesen überhaupt illusorisch würde: bei Gott ist ja nicht etwas anderes das Sein und etwas anderes das Weisesein; und wenn somit bei Gott Sein und Weisesein dasselbe sind, so sind ihm auch die essentia und die sapientia das Gleiche. Wenn also der Sohn allein die sapientia des Vaters wäre, müßte er auch die essentia des Vaters sein, folglich wäre der Sohn nicht vom Vater, quod verum est, sondern viel eher hätte der Vater vom Sohn seine essentia, quod absurdissimum et falcissimum est, folglich muß also nicht nur der Gesamtheit des göttlichen Wesens, sondern jeder der drei Personen memoria, intelligentia und voluntas zugeschrieben werden[2]).

Aber noch eine andere Ueberlegung zeigt uns die grundlegende Verschiedenheit zwischen menschlicher und göttlicher trinitas. Die Unterschiedenheit der Glieder im menschlichen Geist ist im Grund nur dadurch gegeben, daß das Gedächtnis ein Vermögen darstellte, das Wissen birgt neben dem klaren Bewußtseinsinhalt, die Intelligenz ist dadurch vom Gedächtnis unterschieden, daß sie das nur Potentielle des Gedächtnisses zum Realen macht, und der Wille wird dadurch zum Strebevermögen, daß er zu einem Ziel, letztlich zu der höchsten Einheit hinstrebt, er wird also eigentlich nur dadurch zu einer tatsächlich wirkenden Kraft, daß er sein Ziel, seinen magnetischen Anziehungspunkt noch nicht erreicht hat, daß er noch „unruhig ist". — Bei Gott aber gibt es kein Unterbewußtsein und Wiedererinnern und kein unerfülltes Streben, sondern Gott schaut alles in Einem ewigen, unveränderlichen Erkenntnisakt und besitzt alles in unveränderlicher Fülle und Ruhe. Somit ist also in Gott keine Unterscheidung wie im menschlichen Geiste möglich. Letztlich fließen

1) At vero in illa Trinitate, quis audeat dicere Patrem nec se ipsum, nec Filium, nec Spiritum sanctum intelligere nisi per Filium vel diligere nisi per Spiritum sanctum, per se autem meminisse tantummodo vel sui vel Filii, vel Spiritus sancti. (trin. XV, 7 n 12)

2) trin. XV, 7 n 12.

alle drei Teile des Seienden in ihm zu der einen ewigen, unveränderlichen und unaussprechlichen Einheit und geistigen Wesenheit zusammen[1]).

Wir sehen also, die Analogie zwischen Menschengeist und Gott führt uns entweder letztlich auf einen dialektischen Prozeß der ewigen Dreiteilung Gottes und seiner Personen (denn wie Gott in die drei Personen: Sein-Pater, Wort-Filius und amor-Spiritus sanctus geteilt werden kann, sodaß aber jede der drei Personen in sich selber wiederum alle drei vorfindet, so zerfallen logischerweise die einzelnen Teile der Personen wieder in Dreiheiten etc.). Oder aber fließen die drei Glieder des Geistesternars, sobald sie von der menschlichen Sphäre in die göttliche übertragen werden unweigerlich in eins zusammen.

Augustin fühlt diese Schwierigkeit sehr wohl und es bleibt ihm schließlich nichts übrig als „in dieser Schwierigkeit und Enge auszurufen zu dem lebendigen Gott: miraficata est scientia tua ex me; invaluit et non potero ad illam (Psalm 139, 6)“ [2]).

Augustin vermochte zwar mit bewundernswertem Scharfsinn die Dreieinheit des menschlichen Seelenlebens zu zergliedern und hat durch seine trinitarische Betrachtung alles Seienden einen großen Schritt über die Erkenntnisse seiner philosophischen Vorgänger hinaus getan, indem er sich wieder bemühte das Seiende, vor allem das Geistige in seiner lebendigen Bewegtheit zu verstehen. Aber in theologischer Hinsicht hat seine Trinitätsspekulation wenig Früchte gebracht, denn er hat in keiner Weise zu wiederlegen vermocht, daß die drei das kreatürliche Sein bestimmenden Parallelen sich in der Unendlichkeit schneiden und somit in Gott zu einer ununterscheidbaren Einheit zusammenfließen. Darum scheint es uns zweifelhaft, ob tatsächlich Augustin mittels seiner psychologischen Spekulation hineinzudringen vermag „bis in das innerste, trinitarische, geheimnisvolle Leben der drei göttlichen Personen“ [3]). Gerade an diesem Punkt nämlich, an der Beschreibung des innergöttlichen trinitarischen Verhältnisses versagt die Analogie Augustins ganz offenkundig. Zwar vermag uns Augustin durch seine trinitarische Seinslehre einleuchtend zu machen, daß Gott in dreifacher Weise in der Welt wirkt, als Einheits- und Seinsprinzip, als Gestaltungs- und Erkenntnisprinzip und als magnetischer Bewegungsgrund. Aber wie in Gott selber, wo doch alles ohne getrennte Besonderheit und ohne erfülltes Streben vollkommen eins ist, eine Dreipersönlichkeit möglich ist, — dieses Dunkel vermochte Augustin in

1) cf. trin. XV, 7 n 13.
2) trin. XV, 7 n 13.
3) Schmaus, S. 417.

keiner Weise aufzuhellen. Mag man mit Augustin auch die Erkenntnis des paradoxen Verhältnisses der drei ineinander befindlichen Teile des Geistes als Beweis dafür heranziehen, daß eine Einheit in der Dreiheit überhaupt möglich ist, auf Gott übertragen lassen sich die im menschlichen Geist herrschenden Verhältnisse jedenfalls nicht, ohne die Absolutheit des göttlichen Seins aufs Schwerste zu gefährden. Ist es schon schwer die Dreiheit in dem einen menschlichen Ich auf Gott zu übertragen, so ist es vollends unmöglich mit Hilfe der Analogie von den drei Teilen des menschlichen Ich auf drei Personen in Gott zu schließen. Damit ist aber die Möglichkeit einer Analogie zwischen Mensch und Gott im Grunde überhaupt ausgeschaltet, und es bleibt der göttlichen dreipersönlichen Einheit gegenüber nach wie vor nur ein non liquet übrig.

Augustin hat dies wohl auch selber empfunden und er kam darum in seinem höheren Alter mehr und mehr von jeglichen metaphysischen Spekulationen ab und begnügte sich statt dessen mit einer gläubigen Hinnahme der von der Kirche vermittelten Offenbarungstatsachen.

### 3. Die Dreieinheit als Wahrheitsprinzip für die Weltbetrachtung.

#### a. Die Erkenntnis der intelligiblen Gedächtnisinhalte.

Auf der Suche nach Wissensinhalten des Geistes fand Augustin das Wissen um sich selbst und um Gott. Er findet noch mehr. Auch die Gesetze der Zahlen befinden sich im Geist [1]). Der Geist selber beruht ja in seinem Urteil und seiner Tätigkeit auf ihnen. Augustin findet hier zuerst die Idee der Zahl Eins. Ihr Wissen ist nicht aus dem körperlichen Sehakt gewonnen, denn in den Körpern gibt es zwar Vielheit, aber keine wirkliche Einheit. Der Geist schaut sie vielmehr wie die Wahrheit in sich als dasjenige, was alles Seiende, Körperliches wie Geistiges, anstrebt [2]). Die Zahlen sind nicht lediglich Abstraktionen aus dem Sinnlichen, es kommt ihnen vielmehr positiv wirkende Realität zu. — Ebenso wie die Zahlen selber ist auch das Wissen der mathematischen Gesetze, der Addition, Substraktion etc. keinesfalls von außen dem Geist eingeprägt, denn nur durch das Licht des

1) conf. X, 12.
2) de vera rel. 32 n 60; 33 n 61; de lib. arb. II, 8 n 22.

Geistes weisen wir denjenigen zurück, der im Rechnen ein falsches Ergebnis erzielt[1]).

Neben den mathematischen Wissensinhalten sind auch die Denkgesetze, die Regeln der Rhetorik, Dialektik, Begriffsbestimmung, Einteilung und Zerlegung im Geiste enthalten, und darum ist ihre Erkenntnis, auch wenn sie in falscher Weise verwertet wird, selbst doch von unerschütterlicher Gewißheit[2]).

Wie der menschliche Geist so in sich seine Wesensgesetze erschaut, nach denen er urteilt, so schaut er auch diejenigen, die seinem Streben, Wollen und Lieben zugrunde liegen. „Denn wer wird so töricht sein zu sagen, vielleicht täuschest du dich, du, der du sagst, ich will glücklich sein". Keiner kannn doch bestreiten, daß der Irrtum ein Übel ist, und daß er, auch wenn er zweifelt, dennoch von diesem Übel loszukommen strebt[3]). — Das dem Menschen eingepflanzte Sittengesetz besteht darin, daß der Geist das Streben nach Einheit in sich hat. In der Zerstreuung fühlt der Geist seine Qual[4]). Darum sollen wir die Zerstreuung meiden und der Einheit zustreben[5]).

Alle intelligiblen Geistesinhalte werden bei der Bewußtmachung aus den „ungeheueren Räumen des Gedächtnisses" hervorgeholt, ohne daß man befürchten müßte, daß irgendeine trügerische Vorspiegelung der Sinne sie dort früher einmal niedergelegt hätte". Denn frage ich die Augen, so sagen sie: sind sie (die intelligiblen „Dinge") farbig, so haben wir von ihnen Meldung getan. Die Ohren sagen: haben sie einen Ton von sich gegeben, so haben wir sie angezeigt. Die Nase sagt: „Haben sie geduftet, so sind sie von mir eingesogen worden . . . Wie und woher aber sind diese Dinge in mein Gedächtnis hinein gekommen? Ich weiß es nicht, denn als ich sie gelernt habe, habe ich sie nicht einem fremden Geiste geglaubt, sondern in meinem eigenen habe ich sie wiedererkannt und ihre Wahrheit bestätigt[6])". Das aber ist das Lernen der übersinnlichen Dinge: das, was da und dort ungeordnet im Gedächtnis enthalten ist, im Denken sammeln (cogitando quasi colligere) und aufmerksam sorgen, daß sie im Gedächtnis selbst gleichsam zur Hand liegen, wo sie vorher zerstreut und unbeachtet umherlagen, sodaß sie ohne besondere Mühe sich nun dem Denken darbieten[7]).

---

1) de lib. arb. II, 8 n 21.
2) de doct. christ. II, 32 ff.
3) trin. XV, 12 n 21.
4) conf. X, 40.
5) tract. in ev. Joh. tr. 27 n 6; conf. X, 40.
6) conf. X, 10.
7) conf. X, 11.

Damit will jedoch Augustin nicht die platonische Behauptung billigen, daß die Kenntnis der übersinnlichen Dinge daher stamme, daß der Mensch vor diesem Leben ein anderes Leben geführt habe und sich jetzt an sein damaliges Wissen zurückerinnere. Wenn das nämlich so wäre, so müßten, meint Augustin, alle Menschen früher Geometer gewesen sein. Denn wenn ein Knabe über die Regeln der Geometrie geschickt befragt wird, so schaut er sie, obwohl er sie noch nicht gelernt hat, in seinem eigenen Geist, jedoch nicht deshalb, weil er sie in einem früheren Leben gelernt hat, „man muß vielmehr annehmen, die Natur des menschlichen Geistes sei so geschaffen, daß er mit den intelligiblen Dingen durch natürliche schöpfungsgemäße Ordnung verbunden ist und sie so erschaut in einem unkörperlichen Licht seiner Art, so wie das Auge des Fleisches sieht, was von dem körperlichen Lichte bestrahlt um es herum sich befindet. Dieses unkörperliche Licht ist der Geist zu begreifen fähig (cuius lucis capax) und ist ihm entsprechend (eique congruens est creatus[1]).

### b. Die Erkenntnis der sinnlichen Gedächtnisinhalte.

Augustin verwendet bei dem Wahrheitserweis der intelligiblen Erkenntnisse immer die größte Mühe darauf, zu beweisen, daß ihr Wissen im Gedächtnis nicht auf irgend einen sinnlichen Erkenntnisakt zurückgeführt werden kann, gerade als ob damit etwas Entscheidendes bewiesen wäre. Doch in der Tat, von Augustins erkenntnistheoretischer Grundeinstellung aus, ist dieser Beweis von größter Bedeutung. Wenn nämlich jede Erkenntnis (notitia) dann wahr und ihrem Objekt entsprechend ist, wenn sie das substanzgleiche, vollkommene Abbild desselben ist, so wäre ja auch alles das, was uns das Gedächtnis an sinnlichen Vorstellungen reproduziert, ebenso wahr wie die intelligiblen Dinge. Das ist scheinbar auch zunächst zu behaupten. Der Unterschied liegt, wie wir gleich sehen werden, jedoch darin, daß die sinnlichen Vorstellungen auf einen sinnlichen Erkenntnisakt zurückgehen, der, weil er eine der gesehenen Sache substanzverschiedene notitia aufweist, dem stärksten Zweifel an seine volle Gültigkeit unterliegt. Das Zweifelhafte in den sinnlichen Erinnerungsvorstellungen beruht also nicht darauf, daß die visio[2]) die Aktualisierung des Gedächtnisinhaltes nicht in richtiger und vollkommener

1) trin. XII, 15 n 24.

2) Augustin gebraucht in der sinnlichen Sphäre nicht den Ausdruck notitia, diesen reserviert er für die intellektuelle Erkenntnis.

Weise vollzieht, sondern darauf, daß der Gedächtnisinhalt seinerseits selbst auf einem fragwürdigen Wahrnehmungsakt beruht. Die Wahrheit des Erinnerungsaktes selber ist nicht zu bezweifeln, denn in ihm findet sich keine Substanzverschiedenheit zwischen dem im Gedächtnis hinterlegten sinnlichen Bild und dem in der bewußten Vorstellung daraus erzeugten Abbild.

Untersuchen wir jedoch, ehe wir auf den Wahrheitserweis des Erinnerungsaktes näher eingehen, zunächst diesen selbst in seiner trinitarischen Bestimmtheit. Die Erinnerung an eine sinnliche Wahrnehmung beruht darauf, daß die gesehene [1]) species des Körpers im Gedächtnis ihr Bild (similitudo) zurückläßt, auch wenn sie selbst verschwindet. Auf dieses im Gedächtnis hinterlegte Bild richtet dann der Wille das Bewußtsein (acies animi), in welchem dann eine innere Schau (interna visio) entsteht, wie vorher von dem Körper eine externa visio im Sinn entstanden war. So entsteht also eine trinitas aus der memoria, interna visio und der beide verbindenden voluntas. Wenn diese drei zu einer Einheit verbunden werden, so wird diese Verbindung als ein Denkakt (cogitatio) bezeichnet [2]). Diese drei sind substanzgleich und sind so eng verbunden, daß nur die ratio sie unterscheiden kann. Mit ihrer Hilfe sehen wir ein, daß die interna visio als etwas vorübergehendes von der im Gedächtnis bleibenden similitudo corporis zu unterscheiden ist [3]). Je enger der Wille die Klarheit des Bewußtseins, die acies, mit der memoria verbindet, desto vollkommener wird die Reproduktion des Gedächtnisbildes in der interna visio.

Wenn nun der Wille die acies mit solcher Ausschließlichkeit auf das sinnliche Gedächtnisbild richtet, so daß sie ganz von ihm erfüllt ist, und keine körperlichen Sinne mehr ihr Bild dazwischen werfen, so bekommt die acies eine so große Aehnlichkeit mit dem im Gedächtnis aufbewahrten Bild des Körpers, daß selbst der Verstand nicht mehr unterscheiden kann, ob ein Gedächtnisbild oder eine körperliche species erblickt wird. Dadurch kann die Vorstellung so klar und lebhaft werden, daß der Vorstellende in Rufe der Freude und des Schreckens ausbricht oder zu sonstigen körperlichen Reaktionen veranlaßt wird [4]).

---

1) Augustin hält den Gesichtssinn für den vorzüglichsten im Menschen und demonstriert darum seine Lehre von der Sinnenerkenntnis mit Vorliebe an diesem Sinn. (cf. trin. XI, 1 n 1).

2) atque ita fit illa trinitas ex memoria et interna visione et quae utrumque copulat voluntate. Quae tria, cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur. (trin. XI, 3 n 6).

3) trin. XI, 3 n 6.

4) trin. XI, 4 n 7.

Die Wiedererinnerung ist also dann von der höchsten Deutlichkeit, wenn das, was wir als Gedächtnisinhalt wissen, sich in der acies des Denkens vollkommen abbildet. „Dann entsteht eine wahre Vorstellung, wenn das, was wir gewissermaßen in drehender Bewegung im Geiste wälzen, an die Oberfläche des Bewußtseins gekommen ist und dort geformt wird, indem sein genaues Abbild entsteht“ [1]). Wenn wir also das, was wir im Gedächtnis wissen, aussprechen, entsteht unfehlbar ein wahres Wort [2]).

Woher kommt es jedoch, daß so viele unserer Erinnerungsvorstellungen falsch sind und nicht der ursprünglich durch die Sinne vermittelten similitudo entsprechen? Das kommt daher, daß der Wille, wenn er einen Gedächtnisinhalt sucht und nicht findet, da und dort etwas von den im Gedächtnis gelagerten Bildern wegnimmt und zu einem neuen Bild kombiniert, das deshalb falsch ist, weil in dieser Zusammensetzung keine körperliche Wirklichkeit besteht [3]). So kann ich mir zwar einen schwarzen Schwan und einen vierfüßigen Vogel vorstellen, obwohl ich beide nie gesehen habe. Es ist nämlich leicht, im Gedächtnis die Form des Schwanes mit der Vorstellung der schwarzen Farbe zu verbinden [4]). Die phantasmata beruhen also darauf, „daß die Seele nicht allein Vergessenes, sondern auch sinnlich nie Erfaßtes zu ersinnen vermag, indem sie das, was im Gedächtnis noch vorhanden ist, vergrößert, verkleinert, verändert, oder nach Belieben zusammensetzt. So bildet man sich oft etwas ein, von dem man entweder weiß oder nicht weiß, daß es der äußeren Wirklichkeit nicht entspricht [5]). Wenn dieses in dieser Weise kombinierte Bild, dieses phantasma, nun als wahr bezeichnet wird, so entsteht im ersten Fall eine Lüge, im zweiten Fall eine Täuschung [6]).

---

1) Tunc fit verum verbum, quando illud quod nos dixi volubili motione iactare, ad id quod scimus pervenit, atque inde formatur, eius omnimodam similitudinem capiens. (trin. XV, 15 n 25).

2) trin. XV, 12 n 22.

3) Cur plerumque falsa cogitamus, cum ea quae sensimus non utique falso meminerimus: nisi quia voluntas illa quam conjunctricem ac separatricem huiuscemodi rerum jam quantum potui demonstrare curavi, formandam cogitantis aciem per abscondita memoriae ducit ut libitum est, et ad cogitanda ea quae non meminimus, ex eis quae meminimus, aliud hinc, aliud inde, ut sumat impellit; quae in unam visionem coeuntia faciunt aliquid quod ideo falsum dicatur, quia vel non est foris in rerum corporearum natura, vel non de memoria videtur expressum, cum tale nihil nos sensisse meminimus? (trin. XI, 10 n 17). cf. epist. VII, 3 n 6.

4) trin. XI, 10 n 17.

5) trin. XI, 5 n 8.

6) trin. XI, 5 n 8.

Sind nun auch die in dieser Weise kombinierten Vorstellungen falsch, so sind doch die einzelnen Teile dieser Vorstellungen wahr. Ich kann einem phantasma keine Eigenschaften beilegen, die ich nie wahrgenommen habe. Ich kann mir z. B. einen Körper nur so groß vorstellen, als ich jemals mit meinem Blick zu reichen vermochte. Was darüber hinausgeht, fällt in den Bereich des schlußfolgernden Denkens [1]). — Ebenso kann ein Blinder mit aller Kombinationsgabe sich dennoch das Licht nicht vorstellen [2]).

Augustin weist also zwei Fehlerquellen nach, die die Hauptschuld an der Unsicherheit der körperlichen Erinnerungsbilder haben. Zum ersten sind an fehlerhaften Vorstellungen die einstmals gesehenen Körper schuld. Sie haben ein so geringes Sein, d. h. sie haben eine so große Teilbarkeit, daß auch in ihren im Gedächtnis befindlichen Bildern (similitudines) die Teile und Accidenzien beliebig auseinanderfallen und getrennt werden können. Der erinnernde Geist reproduziert zwar die einzelnen Teile seiner Vorstellungsbilder durchaus richtig, setzt sie aber sehr oft nicht in der der Wirklichkeit entsprechenden Weise zusammen. Der hieraus erwachsende Irrtum entsteht also erst von dem Augenblick an in der Seele, wo sie sich von der Betrachtung der höheren intelligiblen Wirklichkeiten in die Sphäre sinnlich teilbarer und somit im Vergleich zu jenen ungleich geringerer Wirklichkeiten, in die Sphäre des Körperlichen und dessen Bilder begeben hatte. So kann Augustin sogar soweit gehen, daß er die Bilder der Phantasie als eine uns von den Sinnen beigebrachte Wunde bezeichnet [3]). „Denn es ist außer Zweifel, daß die Seele weniger dem Irrtum unterworfen ist, solange sie von der Eitelkeit der Sinne unberührt bleibt“ [4]). So glaubt Augustin keinesfalls, „daß die Seele in eine so große Schande der Falschheit gefallen sei, solange sie noch nicht durch den Körper wahrgenommen hat, solange sie noch nicht durch die große Eitelkeit der Sinne von der sterblichen und flüchtigen Substanz gegeißelt war“ [5]).

In diese Eitelkeit der Sinne verfiel der menschliche Geist dadurch, daß er sich auf Grund seines freien Willens von der Betrachtung Gottes und der höchsten Wirklichkeit seines Wesens in sündiger Weise abwandte und den unter ihm stehenden Dingen sich zuwandte. Damit ist die zweite Fehlerquelle für die Erinnerungsvorstellungen gegeben. Der freie Wille des Menschen befähigt diesen, wie

1) trin. XI, 10 n 17.
2) epist. VII, 3 n 6.
3) Epist. VII, 2 n 3.
4) Epist. VII, 2 n 5.
5) Epist. VII, 2 n 5.

wir sahen, beliebige Erinnerungsbilder aus dem Gedächtnis hervorzuholen. Diese Tätigkeit ist zwar an sich keine verkehrte, denn ohne die Fähigkeit der Erinnerungsvorstellung könnten wir ja auch das Gute nicht wirken. Jedes bewußte sittliche Handeln in der Welt wäre unmöglich, wenn das Gedächtnis nicht ermöglichte, daß wir die Dinge in ihren Zusammenhang stellen und dementsprechend an ihnen verfahren[1]). Ohne die sinnliche Vorstellungskraft wäre überhaupt eine Verständigung unter den Menschen unmöglich. Keine Erzählung, keine Lektüre, keine Zukunftsweissagungen könnten wir verstehen, wenn wir es uns nicht mit Hilfe des Gedächtnisses durch Kombination von Erinnerungsbildern vorstellen könnten[2]). Ebenso beruht auf dem Gedächtnis unser Wissen um die Zeit, denn ohne das Gedächtnis könnten wir keine Zeiträume unterscheiden[3]).

Wenn indessen der Wille sich verselbständigt und nicht mehr den richtenden Verstand zu Rate zieht, sondern seine ganze intentio dem Sinnlichen zuwendet und so den Bildern, die ihm Lust bereiten, gierig zustrebt und die, die ihm Unlust bereiten, schmählich flieht, so wird er unrein und die Bilder werden zur schädlichsten Täuschung[4]). Anstatt wie auf hohem Berge stehend, im Angesicht die Sonne der Wahrheit, die Nebelwolken der sinnlichen Bilder unter sich zu lassen, begibt sich dann der Geist unter die Wolken und läßt sich durch diese die alles bescheinende Sonne der Wahrheit verfinstern[5]).

Wie betätigt sich aber der in der Sonne der Wahrheit richtende Verstand? Der Verstand ist die Fähigkeit des Menschen,

1) . . . illam trinitatem quae licet interius imaginetur, exteriora tamen imaginetur, sensibilium corporaliumque utendorum causa peperit. Nullus enim eis uti posset etiam bene, nisi sensarum rerum imagines memoria tenerentur. (trin. XI, 5 n 8).

2) Neque enim vel intelligere possem narrantem, si ea quae dicit, et si contexta tunc primum audirem, non tamen generaliter singula meminissem . . . . Ita fit ut omnis qui corporalia cogitat, sive ipse aliquid confingat, sive audiat, aut legat vel praeterita narrantem, vel futura praenuntiantem, ad memoriam suam recurrat, et ibi reperiat modum atque mensuram omnium formarum quas cogitans intuetur. (trin. XI, 8 n 14).

3) conf. XI, 27f.

4) Sed quia praevalet animus, non solum oblita, verum etiam non sensa nec experta confingere, ea quae non exciderunt augendo, minuendo, commutando, et pro arbitrio componendo, saepe imaginatur quasi ita aliquid sit, quod aut scit non ita esse, aut nescit ita esse. In quo genere cavendum est, ne aut mentiatur ut decipiat, aut opinetur ut decipiatur. Quibus duobus malis evitatis nihil ei obsunt imaginata phantasmata: sicut nihil obsunt experta sensibilia et retenta memoriter, si neque cupide appetantur si juvant, neque turpiter fugiantur si offendunt. Cum autem in his voluntas relictis melioribus avida volutatur, immunda fit: atque ita et cum adsunt perniciose, et cum absunt perniciosius cogitantur. (trin. XI, 5 n 8).

5) trin. IX, 6 n 10f.

vermöge deren er fragend und verbindend von dem, was er sicher weiß, zur Erkenntnis einer Sache vordringt[1]). Augustin nennt diese Tätigkeit ratiocinatio. Sie ist es, die verhindert, daß die Ähnlichkeit, die die Bilder der Dinge miteinander und mit den äußeren Dingen selbst haben, mich täuscht. Die Ähnlichkeit nämlich ist die Mutter der Täuschung[2]). Die ratiocinatio ist wohl auch identisch mit der manus cordis, von der Augustin in den Konfessionen sagt, daß sie bei der bewußten Erinnerungsvorstellung ungesucht sich aus dem Gedächtnis hervordrängende Bilder zurückweise, bis das gesuchte Bild vollständig erscheint[3]).

Die ratiocinatio hat sodann die Aufgabe, die Inhalte des Gedächtnisses wissenschaftlich zu beleuchten zum Zweck der Erkenntnis der äußeren Wirklichkeit. Doch davon wird im nächsten Abschnitt noch zu handeln sein. Die wichtigste Tätigkeit der ratiocinatio auf dem Gebiet der Erinnerungsvorstellung ist ferner die Feststellung des Unterschiedes zwischen dem Erinnerungsbild und der Sache selbst etwa durch folgende Erwägung: „Wenn es eine Stadt Rom gibt, welche ein gewisser Romulus am Tiber gegründet haben soll, so ist diejenige, die ich mir denkend vorstelle eine falsche: sie ist ja nicht selbst gegenwärtig, noch bin ich im Geiste dort; sonst wüßte ich ja, was eben dort vor sich geht. — Wenn es eine Sonne gibt, so ist diejenige falsch, die ich mir im Denken vorstelle: denn jene beschreibt an bestimmtem Ort und zu bestimmten Zeiten ihre Kreise, diese aber (die ich mir vorstelle) statuiere ich, wo ich will und wann ich will. — Wenn jener mein Freund Einer ist, so ist derjenige falsch, den ich denkend vorstelle: denn, wo jener ist, weiß ich nicht. Dieser aber wird vorgestellt, wo ich will[4]).

Diese Fähigkeit der Unterscheidung kann gestört werden, wenn der Wille in der oben genannte Weise allzu heftig sich der Imagination ergibt, sodaß das Bild der Erinnerung im Geist so deutlich wird, daß es von einem wirklich wahrgenommenen Gegenstand nicht mehr unterschieden werden kann. Ebenso kann im Krankheitsdelirium oder infolge der Einmischung eines guten oder bösen Geistes eine Imagination mit einem äußerlichen Erkenntnisakt verwechselt werden[5]).

---

1) Dum per ea quae conceduntur ac manifesta sunt, vel interrogando alium, vel connectando alia, perducimus nos ad alicuius rei cognitionem (de quant. an. 27, 52).

2) solil. II, 6 n 10.

3) conf. X, 8.

4) de vera relig. 34 n 64. cf. epist. 147, 16 n 38.

5) Cum autem vel nimia cogitationis intentione, vel aliqua vi morbi, ut phreneticis per febrem accidere solet, vel commixtione cuiusquam alte-

Es ist also die Sünde durch die der Geist dem Irdischen anhängt, sowie die damit im Zusammenhang stehende Krankheit oder die Einflüsterung von Geistern an der Täuschung durch die Imagination schuld. Zwar kann ein Irrtum gelegentlich auch von Nutzen sein, wie schon die Tatsache beweist, daß auch gute Geister an ihm schuld sein können. Dies ist der Fall, wenn z. B. jemand auf Grund eines Irrtums einer Gefahr entgeht[1]). Aber trotzdem ist der Irrtum grundsätzlich ein Übel, das jedoch in diesem Leben nicht ganz beseitigt werden kann[2]). Wir sollen jedoch streben vom Irrtum frei zu werden, indem wir das Schwergewicht unseres Erkenntnisstrebens den höchsten intelligiblen Wirklichkeiten zuwenden und uns nicht von den „Höllenschatten der Phantasie“ [3]) gefangen nehmen lassen.

Fragen wir uns rückschauend: von welcher Bedeutung ist die Dreieinigkeit für die Wahrheit des Erinnerungsaktes? Augustin stellt zunächst fest, daß jede Reproduktion von Gedächtnisbildern nach trinitarischem Wesensgesetz vor sich gehe, und daß diese Reproduktion darum auch an sich wahr ist. Zugleich aber warnt er vor einer allzu intensiven Vereinigung der drei diesem Erkenntnisakt zugrundeliegenden Teile. Denn wenn auch an sich das reproduzierte Bild durch starke Verbindung der memoria mit der acies animi und durch Angleichung der letzteren an den Inhalt der ersteren an Deutlichkeit gewinnt, so begibt sich doch der Geist durch diese allzustarke Hinneigung zu der Vielheit des Sinnlichen seiner höheren Fähigkeiten des Urteils und verfällt darum erst recht dem Irrtum.

Wer also in verkehrtem Trieb Gottähnlichkeit anstrebt durch die Begierde, seine Macht auf dem Gebiet des Sinnlichen zu erproben, der gelangt anstatt zur Aehnlichkeit mit Gott zur Aehnlichkeit mit dem Tier[4]). Das Tier nämlich hat auch die Fähig-

---

rius spiritus seu mali seu boni, ita corporalium rerum in spiritu exprimuntur imagines, tanquam ipsis corporis sensibus corpora praesententur, manente tamen etiam in sensibus corporis intentione; sic videntur quae in spiritu fiunt imagines corporum, quemadmodum corpora ipsa per corpus; ita ut simul cernatur et homo aliquis praesens oculis et absens alius spiritu tanquam oculis. (de gen. ad litt. XII, 12 n 25).

1) Enchiridion ad Laur. c. 17.

2) Enchiridion ad Laur. c. 19 f.

3) epist. VII, 3 n 7.

4) Cupiditate vero experiendae potestatis suae, quodam nutu suo ad se ipsum tanquam ad medium proruit. Ita cum vult esse sicut ille sub nullo, et ab ipsa sui medietate poenaliter ad ima propellitur, id est, ad ea quibus pecora laetantur: atque ita cum sit honor eius similitudo Dei, dedecus autem eius similitudo pecoris, „homo in honore positus non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est eis (Psal. XLVIII, 13)“ . . de trin. XII, 11 n 16.

keit, die wahrgenommenen Dinge im Gedächtnis zu bewahren und sich an das im Gedächtnis festgehaltene zu erinnern und so das Heilsame anzustreben, das Unangenehme aber zu fliehen. Jedoch deren Streben ist nicht von dem richtenden Verstand geleitet, und so vermögen sie nicht bewußt etwas dem Gedächtnis einzuprägen, noch auch bewußt und willentlich sich wieder zu erinnern und dem Gedächtnis Entschwindendes wieder denkend sich einzuprägen. Ueberhaupt geht dem Tier die Fähigkeit der cogitatio ab, mit der wir die Gedächtnisinhalte vergleichen und zusammenstellen und das dem Wahren Ähnliche von dem Wahren selbst unterscheiden [1]).

## c. Die Sinneserkenntnis.

In Parallele zu der Dreieinheit des Erinnerungsaktes, der memoria, interna visio und intentio, findet Augustin nun auch noch eine Dreieinheit, die scheinbar den einwärts gewandten Blick des Geistes wieder zu einer Erkenntnis der Außenwelt führen soll. Jedem Sehakt liegen nach Augustin drei Elemente zugrunde: 1. das Objekt (res quam videmus) 2. das Abbild desselben im Sinn (visio) 3. der Wille, der den Sinn mit dem Objekt verbindet (quod, in ea re quae videtur, quamdiu videtur sensum detinet oculorum, id est animi intentio) [2]).

Bei diesen drei Teilen des sinnlichen Erkenntnisaktes fällt uns zuerst ihre große Verschiedenheit auf, „denn der gesehene Körper ist in seiner Natur teilbar . . ., der Sinn aber oder die visio, d. h. der äußerlich geformte Sinn, bezieht sich auf die Natur des Lebenden [3]). Ebenso ist jenes Streben der Seele, das den Sinn auf das Objekt heftet und beide verbindet, nicht nur von dem Objekt verschieden, da das Strebevermögen ja seelisch, das Objekt aber körperlich ist, sondern auch vom Sinn und der visio, denn auch derjenige, dessen Gesichtssinn zerstört ist, und bei dem deshalb keine visio entstehen kann, behält doch das Streben zum Sehen [4]).

Trotz dieser großen Verschiedenheit sind res, visio und intentio im Sehakt so eng verbunden, daß nur die ratio die Unterscheidung vornehmen kann. Diese stellt fest, daß wir nicht wahrnehmen könnten, wenn nicht in unserem Sinn eine simili-

1) trin. XII, 2.
2) trin XI, 2 n 2.
3) trin. XI, 2 n 2.
4) trin. XI, 2 n 2.

tudo des wahrgenommenen Körpers entstehen würde[1]). Diese similitudo im Auge kann man auch wahrnehmen, wenn man einen hellen Gegenstand betrachtet hat und dann plötzlich die Augen schließt.

So muß also festgestellt werden, daß diese drei (species corporis, impressa eius imago sensui quod est visio sensusve formatus, et voluntas animi) obwohl verschiedener Natur doch zu einer gewissen Einheit verbunden sind[2]). Darum muß der Sinnenerkenntnis auch eine gewisse Wirklichkeit zugeschrieben werden. Die Sinne trügen nicht, vielmehr, wenn sie das Objekt in sich abbilden, so bilden sie es der äußeren Wirklichkeit entsprechend ab. Auch das im Wasser gebrochen erscheinende Ruder und ähnliche Beispiele beweisen nichts dagegen. Die Sinne würden vielmehr dann falsch berichten, wenn ihnen das Ruder im Wasser nicht gebrochen erscheinen würde. An Sinnestäuschungen sind nicht die Sinne selbst schuld, sondern der Geist, der über die Sinne in falscher Weise urteilt[3]).

Damit ist aber das Wesen der Sinneserkenntnis keineswegs ganz geklärt. Während nämlich das Objekt rein körperlich ist, der Wille aber ganz der Sphäre der Seele angehört, gehört der Sinn beiden Sphären an (neque sine corpore est neque sine anima[4]). Da nun die Seele höher steht als der Sinn und der Körper, so spielt sie mit dem Willen auch die entscheidende Rolle bei dem sinnlichen Erkenntnisakt. Der Wille entwickelt bei seiner Tätigkeit des Verbindens zwischen körperlichem Objekt und dem Sinn eine solche Energie, daß er imstande ist, nicht nur den ganzen Sinn, sondern sogar den ganzen Körper des erkennenden Subjekts dem Objekt anzugleichen. Das Letztere ist der Fall, wenn sich der Wille so steigert, daß er Liebe oder Begehrlichkeit genannt werden kann. Diese kann so stark werden, daß sie, wo nicht die Materie zu träge und hart ist, den ganzen Körper des Wahrnehmenden in eine dem Objekt ähnliche Gestalt und Farbe verwandelt. Augustin zeigt dies an einigen Beispielen, so an der Wandlungsfähigkeit des Chamäleons und an der Geschichte (Gen. 30, 37—41), wo Jakob dadurch gesprenkeltes Vieh züchtete, daß er in die Wassertröge der trächtigen Tiere gesprenkelte Stäbe legte[5]).

---

1) Ratione colligimus nequaquam nos potuisse sentire nisi fieret in sensu nostro aliqua similitudo conspecti corporis. (trin. XI, 2 n 3).

2) Quae cum ita sint, tria haec quamvis diversa natura, quemadmodum in quamdam unitatem contemperentur meminerimus (trin. XI, 2 n 5).

3) c. Acad. III, 11 n 26.

4) trin. XI, 2 n 5.

5) trin. XI, 2 n 5.

Schon hieraus erhellt, daß die Sinnenerkenntnis nach Augustin nur einen ganz geringen Grad von Wahrheit erlangen kann, da ja infolge der Trägheit der Materie der Sinn des Empfindenden nur ein ganz geringes Abbild des Objekts darzustellen vermag.

Noch zweifelhafter wird uns die Sinneserkenntnis aber, wenn wir bedenken, daß das Abbild des Objektes ja zunächst lediglich im Körper des erkennenden Subjektes entsteht, in dem körperlichen Sinn. Wie aber, so fragen wir uns, erhält der Geist von dem mit den Sinnen Wahrgenommenen Kunde?

Augustin steht hier in einer außerordentlich unsicheren Haltung. Dies zeigt sich am deutlichsten in der Stellung, die er dem Sinn und dem Gedächtnis einräumt. Wie schon bemerkt, hat der Sinn eine Mittelstellung zwischen Körper und Seele. Dabei spielt der Gedanke eine nicht unwesentliche Rolle, daß es im Licht und in der Luft Körper gibt, die dem Geistigen bedeutend näher stehen als Wasser und Erde und darum der Seele leichter gehorchen. Deshalb dienen sie der Seele als Boten zur Beherrschung der massigeren Teile des Körpers [1]). Man soll aber nicht glauben, daß der Körper umgekehrt durch diese Boten seinerseits auf die Seele wirke, sodaß gleichsam der Geist dem Körper als dem Wirkenden unterworfen sei [2]). Denn der Wirksame steht immer über dem, an dem gewirkt wird. Folglich kann der Körper nicht auf die Seele wirken. Das Abbild des Objektes im Geist „wirkt also nicht der Körper in unserem Geist, sondern der Geist wirkt es in sich selbst mit wunderbarer Schnelligkeit (mirabili celeritate), die weit verschieden ist von der Langsamkeit des Körpers, dessen Bild, sobald es in den Augen gesehen war, in dem Geist des Sehenden ohne den geringsten zeitlichen Zwischenraum entstand“ [3]).

Auf welche Weise jedoch das Bild im Sinn zu dem Bild im Geiste wird, darüber vermag Augustin uns keine genügende Antwort zu geben. Wenn er nämlich etwa sagt, daß es der Seele „nicht verborgen bleibe“ (non latet), wo ihre Tätigkeit durch Störungen im Körper gehemmt wird [4]), so ist mit dem non latet doch keineswegs eine Erklärung dieses Vorgangs gegeben.

---

1) de gen. ad. litt. VII, 20.
2) de gen. ad litt. XII, 16 n 33.
3) de gen. ad litt. XII, 16 n 33.
4) Et ne longum faciam, videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere, et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere: et hoc totum est quod sentire dicitur. (de mus. VI, 5 n 10).

Gelegentlich äußert Augustin auch die Meinung, daß das körperliche Bild überhaupt nicht in den Geist eindringe, und fragt sich darum, ob vielleicht das Gedächtnis nicht viel richtiger dem Bereich des Körperlichen zuzuteilen sei[1]). Im großen und ganzen ist ihm dieser Gedanke jedoch fremd. Fast durchweg erklärt er die Gedächtnisbilder für unkörperlich. Immerhin aber rechnet er auch in de trinitate[2]) sowohl die Sinneserkenntnis als auch das Erinnerungsvermögen zum äußeren Menschen, da der Mensch diese Fähigkeiten mit dem Tier gemein habe. Als etwas Körperliches freilich wird letzteres dort nicht bezeichnet, und so scheint Augustin offenbar der Meinung zu sein, daß das Gedächtnis zwar etwas durchaus geistiges sei, aber ein von dem eigentlichen innersten Geist nach außen abgekehrter Teil desselben. In den Konfessionen läßt er die sinnlichen neben den intelligiblen Bildern in dem einen unermeßlichen Gedächtnis gelagert sein und unterscheidet die beiden nur dadurch, daß von den Körpern nur deren Bilder sich im Gedächtnis befinden, die intelligiblen Dinge aber selbst dort gelagert seien[3]).

Obwohl jedoch die Seele eine über dem Körper hoch erhabene Stellung einnimmt und von diesem nichts erleiden kann, so kann sie sich doch selbst erniedrigen, wenn sie immoderato progressu nimis in exteriora prolabitur[4]). Das gierige Sich-vertiefen ins Sinnliche ist verderblich für die Seele[5]). Die Seele gleicht sich dadurch den Dingen niedrigeren Seins an, verliert ihre Urteilskraft und verstrickt sich so in irriges Meinen, denn die Sinne allein können kein Wissen, sondern nur Meinen vermitteln[6]). Dennoch rät Augustin nicht zu bezweifeln, daß die Sinne der Seele Wahres berichten, denn „wir erkennen durch die Sinne ja auch die Erde und den Himmel und die Dinge, die in ihnen uns bekannt sind, soweit jener, der uns und sie selbst gegründet hat, sie uns wissen lassen wollte“[7]). Wer den Sinnen überhaupt nicht glauben zu dürfen meint, wie die Akademiker, verfällt in desto größeren Irrtum[8]).

---

1) de mus. I, 4 n 8.
2) trin. XII, 1 n 3.
3) conf. X, 9f.; trin. XV, 12 n 22.
4) trin. X, 11 n 16.
5) trin. XI, 5 n 8.
6) cf. Ott, S. 148.
7) trin. XV, 12 n 21.
8) trin. XV, 12 n 21.

## d. Die wissenschaftliche Erfassung der Außenwelt.

Augustins Lehre von der Sinnenerkenntnis zeigte uns viele Unklarheiten und widersprechende Denkansätze und sie weiß letzten Endes nichts zu geben als den Rat den Sinnen zu glauben.

Dieses mangelhafte Ergebnis der Forschungen Augustins auf diesem Gebiet kann uns nicht Wunder nehmen. Wer von der Grundüberzeugung ausgeht, daß letztlich nur das Eine Wirklichkeit besitzt, das Viele aber ein Nichts ist, der muß notwendig dann in die größte Schwierigkeit geraten, wenn es gilt die mit einem geringen Seinsgrad ausgestattete Körperwelt zu erkennen und zwar eigentlich gerade nicht in dem zu erkennen was an ihr wirklich ist, denn das Wirkliche an dem Körper ist ja sein Anteil am Geistigen, an den idealen geometrischen Figuren, die der Körper in beschränkter Weise nachahmt, ohne sie jedoch auch nur annähernd zu erreichen. Wenn er sie nämlich erreichte, so wäre er nicht mehr Körper sondern Geist [1]). Soll nun aber der Körper in seiner empirischen Körperlichkeit erkannt werden, wie es augenscheinlich bei der Sinnenerkenntnis der Fall ist, so wird ja nicht das Wirkliche an ihm zu erkennen gesucht, sondern vielmehr eigentlich das Unwirkliche an ihm. Und daß es damit seine Schwierigkeiten haben muß, scheint uns verständlich.

Für Augustin ist darum folgerichtig ein zweifelndes und mehr oder weniger schwankendes Glauben an die Wirklichkeit der sinnlichen Welt nicht seiner Weisheit letzter Schluß, sondern er hält es für den richtigeren und mehr Erfolg verheißenden Weg, wenn sich die Erkenntnis der Außenwelt auf das richtet, was an ihr wirklich ist, nämlich ihr ideales Sein.

So sagt Augustin über die Erkenntnis der Engel, die die unwandelbare Wahrheit unmittelbar schauen folgendes: „auch die Kreatur nämlich erkennen sie dort, d. h. in der göttlichen Weisheit als der Kunst (ars), durch die sie gemacht ist, besser als in ihr selbst, und somit erkennen sie auch sich selbst dort besser als in sich selbst . . . . Dort also erkennen sie gleichsam taghell, in den Dingen selbst aber dämmerig [2]).

Die Erkenntnis der äußeren Wirklichkeit muß sich also auf das in Gott gründende ideale Sein derselben richten und darum

1) Nam ego puto corpus aliqua forma et specie contineri, quam si non haberet corpus non esset; si veram haberet animus esset . . . . Quis enim mente tam caecus est qui non videat istas quae in geometrica docentur, habitare in ipsa veritate, aut in his etiam veritatem; illas vero corporis figuras, siquidem quasi ad istas tendere videntur, habere nescio quam imitationem veritatis, et ideo falsas esse? Jam enim illud quod ostendere moliebaris intelligo. (Solil. II, 18 n 32).

2) de civ. dei XI, 29.

muß sich, nach Augustins trinitarischer Seinslehre zu schließen, die wissenschaftliche Erfassung der Außenwelt wie jede der bisher erörterten Erkenntnisarten nach dem Gesetz der Dreieinheit vollziehen. Jedes wissenschaftliche Forschen, das sich auf die Erkenntnis der Wirklichkeit richtet, hat darum dreierlei Fragen an die Dinge: 1. ob sie seien, 2. was sie seien, 3. welcher Wert ihnen beizulegen sei [1]). Erst dann sind die Dinge wissenschaftlich begriffen, wenn das trinitarische Sein der Dinge auf diese drei Fragen Antwort gegeben hat.

Die Frage, ob die Dinge sind, zu bejahen, ist wie wir im letzten Abschnitt sahen, nicht mit voller Gewißheit möglich. Es muß vielmehr hier die fehlende Gewißheit zunächst der Glaube an die Realität des Dinges ersetzen. Dieses Glauben ist aber nicht etwa dasselbe wie Meinen. Das Meinen ist der Irrtum, der sich ein Wissen einbildet, das er in Wahrheit gar nicht besitzt. Wer dagegen glaubt, fühlt, daß er noch nicht zum vollen Wissen der geglaubten Sache gekommen ist, stellt aber diese selbst nicht in Frage [2]). Das Meinen ist also ein Ausruhen auf einem scheinbaren Wissensbesitz, der Glaube dagegen ist Ausgangspunkt zu neuem rastlosem Wahrheitssuchen. Der Glaube ist jedoch nicht die willkürliche Setzung eines Gedankens, sondern er beruht immer auf einem ihm vorausgehenden Erkenntnisakt. Diesen ersetzt in dem hier vorliegenden Fall die Evidenz des sinnlich Gegebenen [3]).

Nachdem in dieser Weise der Glaube eine Basis für weitere Erkenntnisse geschaffen hat, kann sich der Geist wieder in sein Inneres kehren, um dort über den von Außen empfangen Eindruck zu urteilen. „Wir haben nämlich einen anderen inneren Sinn, der weit verschieden von dem äußeren ist und mit dem wir das Rechte und das Unrechte wahrnehmen: das Rechte auf Grund der intelligiblen species, das Unrechte an der Abweichung von dieser [4]). Der Geist urteilt also dadurch, daß er die übersinnliche species, die er in seinem Geiste schaut, der sinnlichen gegenüber stellt, und nach dem Maß der Uebereinstimmung der beiden bestimmt er dann das Maß der Seinsverringerung in der sinnlichen species.

---

1) conf. X, 10 und 40.

2) Inter credere autem atque opinari hoc distat, quod aliquando ille, qui credit, sentit se ignorare, quod credit, quamvis de re quam se ignorare novit, omnino non dubitet, sic enim firme credit; qui autem opinatur, putat se scire, quod nescit. (de mend. 3 n 3).

3) cf. Siebeck, I, 1 S. 392.

4) de civ. dei XI, 27; cf. Judicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionarum atque figurarum, quam incommutabiliter manere mens novit. (trin. XII, 2 n 2).

Die Erkenntnis der übersinnlichen species ist nach Augustin vorwiegend eine mathematische [1]). Wir haben die Bedeutung der Zahl für die Existenz des Körperlichen und seiner Form oben ausführlich behandelt und könnnen uns darum hier kurz fassen. Dadurch, daß Augustin die Bedeutung der Mathematik für die Naturerkenntnis so stark unterstrich, hat er einen Gedanken von größter Tragweite für die Folgezeit geäußert. Indem er nämlich die experimentelle Naturforschung grundsätzlich verwarf [2]), und statt dessen die Betrachtung des Seienden in seiner mathematischen Bestimmtheit forderte, nimmt er einen Gedanken vorweg, der erst viele Jahrhunderte später seine Verwirklichung in der Naturwissenschaft der beginnenden Neuzeit finden sollte. Daß diese Forderung der mathematischen Naturbetrachtung erst so spät ihre Erfüllung finden sollte, lag nicht zuletzt an Augustin selber. Die Wege, die er der Wissenschaft hier vorzeichnete, waren nicht geeignet zu wissenschaftlichen Ergebnissen zu führen. Er begnügt sich im allgemeinen damit, die Zahlenverhältnisse in den Dingen und deren Bewegungen allegorisch zu verwenden. Mit besonderer Vorliebe untersucht er die in der Heiligen Schrift vorkommenden Zahlenverhältnisse auf ihre mystischen Hintergründe [3]).

Das Hauptziel des mathematischen Erkenntnisstrebens war für Augustin ja auch nicht die wissenschaftliche Zergliederung empirischer Tatbestände, sondern es galt für ihn nachzuweisen, wie die einzelnen Dinge durch ihre harmonischen Zahlenverhältnisse mehr oder weniger Anteil an der Einheit und am Sein besitzen. Solange dieser Gesichtspunkt bei der mathematischen Naturbetrachtung der herrschende blieb, war kein Boden da auf dem sich die mathematische Naturbetrachtung zu einem fruchtbaren Baum entfalten konnte. Wohl spricht Augustin den Gedanken aus, daß durch Kenntnis der den Dingen zu Grunde liegenden rationes diese in geheimnisvoller Weise beherrscht werden können, aber diese rationes rerum bleiben letztlich doch ein Mysterium, das außer Gott nur den Engeln bekannt ist. Das Wissen der Magier davon ist sündlich, es kann nicht durch den natürlichen Verstand erschlossen werden, sondern nur durch

1) Facilius autem cognoscit ista, qui numeros simplices atque intelligibiles comprehenderit. (de ord. II, 16 n 44).

2) Cum enim (homo) neglecta charitate sapientiae, quae semper eodem modo manet, concupiscitur scientia ex mutabilium temporaliumque experimento, inflat, non aedificat (I. Kor. 8) ita praegravatus animus quasi pondere suo a beatitudine expellitur, et per illud suae medietatis experimentum poena sua dixit, quid intersit inter bonum desertum malumque commissum. (trin. XII, 11 n 16).

3) Serm. 262, 10.

einen Verrat der bösen Engel in den Besitz des Menschen kommen. Im Uebrigen ist die ganze Naturwissenschaft nur dann von Wert, wenn sie einen frommen Zweck verfolgt, andernfalls ist sie eitel. Einen Selbstzweck der Wissenschaft anerkennt Augustin nicht[1]).

Wichtiger als die Frage nach dem „Wie" der Natur ist Augustin die dritte der wissenschaftlichen Grundfragen, das „Wozu", die Wertbestimmung des Seienden. Diese hängt in hohem Maße von der Beantwortung der Frage nach dem Maß des Gestaltetseins eines Dinges ab und so ist vom Standpunkt der Wissenschaft betrachtet auch diese Fragestellung zunächst wenig Erfolg versprechend. Augustin geht hier auch nicht weiter als in der oben ausgeführten Weise eine Stufenleiter des kreatürlichen Seins vom teilbar Anorganischen bis zum unteilbar Geistigen in groben Umrissen zu skizzieren und so eine Wertskala der Dinge aufzustellen. Zu einer differentiierteren Wertbestimmung der Dinge konnte Augustin von seiner philosophischen Grundeinstellung aus auch kaum kommen.

Wichtiger als die Einzelausführung ist auch hier die Tatsache, daß Augustin die Wertbetrachtung überhaupt in dieser umfassenden Weise als wissenschaftliche Notwendigkeit gefordert hat, und wir meinen, daß es nicht nur zum Nutzen der modernen Wissenschaft war, daß sie über der Frage nach dem „Wie" der Natur die Frage nach dem „Wozu" vielfach zu stellen vergessen hat. Während sie die Dinge lediglich nach ihrer Tatsächlichkeit in objektiver Uninteressiertheit festzustellen sucht, ist das Forschen Augustins durch und durch existentiell und er hat darum die Frage nach den letzten Sinngehalten immer als entscheidend im Auge behalten.

In der ethischen Wertbestimmung hält sich Augustin im allgemeinen an die sittlichen Grundsätze der christlichen Kirche, denen jedoch ein stark asketischer Zug beigefügt ist. Auch hierin finden wir christliches und neuplatonisches Gedankengut vermischt. Welche Bedeutung beiden Gedankenkreisen in seiner Ethik zukommen, ob, wie es Holl darstellte, der entscheidende Gesichtspunkt bei ihm letztlich doch der neuplatonische blieb oder ob er über die neuplatonische Weltverneinung hinaus einen Weg zur Lebensbejahung zeigt, läßt sich nicht eindeutig feststellen. Die Beantwortung dieser Frage wird ganz davon abhängen, welchen seiner Schriften größerer oder geringerer Wert

---

1) conf. X, 3f. trin. XII, 12 n 17.

beigelegt wird. Soviel jedoch scheint uns gewiß, daß er zur philosophischen Ueberwindung der neuplatonischen Weltverneinung nicht Unwesentliches beigetragen hat.

---

## IV. Zusammenfassende Würdigung der Augustinischen Spekulationen über die Trinität.

Betrachten wir zusammenfassend Augustins Spekulation über die Trinität! Wir sahen, daß die Bedeutung der Augustinischen Trinitätslehre keineswegs nur darauf beruht, daß zu den zahllosen analogischen Erklärungsversuchen des Mysteriums der göttlichen Dreieinigkeit ein weiterer hinzugefügt ist, vielmehr ist sie grundlegend für die ganze Philosophie Augustins.

Wir haben haben oben festgestellt, daß Augustin, indem er die Gleichung Einheit-Sein, erweitert zu der Formel Dreieinheit-Sein, irgendwie über den starren, jeglicher Konkretion feindlichen, neuplatonischen Substanzbegriff hinaus zu kommen sucht. Ist ihm dies gelungen?

Bei der Erörterung der Lehre von der Dreieinheit Gottes ist uns bereits klar geworden, wie schwer es Augustin fällt seine Gedanken bis zu einem klaren Ziele durchzuführen. Er macht in seiner Gotteslehre zweierlei Aussagen, die letztlich nicht vereinigt werden können: 1. Gott ist das Sein und die Einheit selber: „was Gott hat, das ist er auch und dieses alles ist der Eine". 2. Gottes Wesen besteht in drei Personen. In der inneren Relation dieser drei besteht die Selbstverwirklichung, die Lebendigkeit und Seligkeit Gottes. — Diese Paradoxie in Gott zieht sich durch die ganze Seinsbetrachtung Augustins hindurch.

Zwar wird im Blick auf die Welt der neuplatonische Gedankengang zunächst noch streng durchgeführt, indem die zweiten und dritten Glieder der Ternare ganz in den Dienst des ersten, der Einheit, gestellt werden: die Zahl, das Gewicht, jede Form

und jedes Streben beziehen sich auf die Einheit. Sobald aber diese trinitarischen Linien durchgezogen werden bis auf den Zielpunkt ihres letzten unbedingten Seins, erfahren sie alle eine merkwürdige Umbiegung. In dem Augenblick nämlich, wo die drei Glieder der Ternare ihren Zielpunkt, die Einheit zu erreichen scheinen und wo sie damit in die Irrealität eines abstrakten Seins zu versinken drohen, werden sie in ihrem Konvergieren gehemmt. Dieser Tatsache begegnen wir auf allen Gebieten. So streben die empirischen Körper in trinitarischer Gesetzmäßigkeit der Einheit zu. Ihre Zahlen und das Streben ihres Gewichtes tendieren ja zur Einheit und Einordnung. Wenn nun aber von Augustin der Zielpunkt dieses in den Dingen vorhandenen Strebens in einer eschatologischen Betrachtung ins Auge gefaßt wird, so versinkt die Zahl und das Streben nicht etwa in der absoluten Einheit, sondern die Entwicklung der Welt vom Nichts der Zerteilung zur absoluten Einheit bleibt plötzlich stecken in dem Stadium einer trinitarisch bestimmten Harmonie, die weder zerstreute Vielheit noch auch letzte Einheit aufweist. — Ebenso im Geistigen. Das Ziel des menschlichen Denkens und Wollens wird zwar oftmals als ewige Schau Gottes beschrieben. Aber Augustin läßt darum die Seele doch keineswegs in einem Nichts der absoluten Einheit, einem abstrakten göttlichen Sein aufgehen, sondern die eschatalogische Einheit der Seele besteht lediglich in dem harmonischen Zusammenwirken der Seelenkräfte zu dem „Frieden“ der Seligkeit, wo es keine von der Vernunft unbeherrschten Leidenschaften mehr gibt und „nichts mehr in uns oder außer uns widerstreben wird, und wo es nicht mehr nötig sein wird, daß die Vernunft den Lastern (die nicht mehr sein werden) gebietet, sondern es wird Gott dem Menschen, die Seele dem Körper gebieten, und das Gehorchen wird eben so selig und leicht sein wie das Leben und Herrschen beglückend“.

Diese Tatsache, daß Augustin das Zusammenstreben der Trias zur Unitas immer im letzten Augenblick verhindert, macht das merkwürdig Schillernde seiner Gedankenwelt aus, bedingt aber zugleich den positiven Wert seiner trinitarischen Spekulationen. Indem als das Ziel des Seienden anstelle eines abstrakten Einheitsbegriffes die harmonische Gestaltung aufgestellt wird, bekommt auch die diesseitige Wirklichkeit wieder eine frischere Färbung. Jetzt ist die im zweiten Glied der Ternare ausgedrückte konkrete Gestaltung, das „hoc vel illud esse“, das Individuelle, nicht mehr nur Ausdruck der Unvollkommenheit eines Dinges, und das Wollen und Handeln ist nicht mehr eine bedauerliche Uebergangserscheinung auf dem Weg in die absolute Ruhe einer irrealen Einheit, sondern Gestalt und Streben, Schönheit und

Sittlichkeit bekommen Ewigkeitswert wie die Einheit selber. Damit ist zwar die Trias zur vollen Gleichheit der Glieder angewachsen, indem neben das abstrakte Sein, der Einheit die konkrete Erscheinung und das Wollen als zweites und drittes gleich wesentliches und gleich ewiges Prinzip tritt; aber das philosophische Schema des Neuplatonismus ist gesprengt: wo die individuelle Gestalt und der lebendige Wille im Vollsinne als Realität verstanden werden und wo sie nicht mehr nur Ausdruck einer mangelnden Wirklichkeit sind, da ist die Stufenleiter vom Nichtsein der stofflichen Zerstäubung (dem „Etwas, das fast ein Nichts ist") bis zum absoluten Sein der Einheit zerbrochen. Zwar vermochte Augustin die alte von ihm unbewußt überwundene Seinsbetrachtung noch nicht durch eine neue zu ersetzen. Dies blieb erst einer viel späteren Zeit vorbehalten. Seine Philosophie hat lediglich zu neuem Land eine Brücke geschlagen, in der seine Trinitätsspekulationen den mächtigsten Pfeiler bilden. In dem Brückenhaften seiner Philosophie liegt ihre Vergänglichkeit und ihr Wesen als Durchgangsstadium der philosophischen Entwicklung. Aber die Spannung in dieser Brücke ist doch gleichzeitig ein unvergängliches Gleichnis derjenigen Spannung, die allem Sein zu Grunde liegt, der Spannung von Vielheit und Einheit, Stoff und Form, Körper und Geist, Welt und Gott.

## Literaturverzeichnis.

Quellen: St. Aurelii Augustini opera omnia. ed. J. P. Migne, Series latina Bd. 32—47. Paris 1865.

Uebersetzungen: Des hl. Kirchenvaters Aurel. Augustinus ausgewählte Schriften, in der Bibl. der Kirchenväter. Kempten und München 1911/25.

— Augustinus, Vom seligen Leben» übersetzt von J. Hessen in d. Philos. Bibl. Bd. 183, Leipzig 1923.

Bearbeitungen: Baur, Ferd. Christ., Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, 1. Teil, Tübingen 1841.

Baeumker, Clemens: Der Platonismus im Mittelalter. Akad. München 1916.

Baumgartner, M.: „Augustinus" in: Große Denker, herausgegeben von E. v. Aster, Leipzig 1911.

Bindemann, C.: Der hl. Augustinus, 3 Bde. Berlin 1844.

Dorner, A.: Augustinus, sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung. Berlin 1873.

Eibl, Hans: Augustin und Patristik, München 1923.

Faust, August: Deskartes und Augustin. Zur Unterscheidung von theoretischer und religiöser „Gewißheit", in: Die Akademie, Erlangen 1924.

Eucken, Rudolf; Die Lebensanschauung der großen Denker.

Gangauf, Theodor: Methaphysische Psychologie des hl. Augustinus. Augsburg 1852.

— Des hl. Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen. Augsburg 1865.

Grabmann, Martin: Die Geschichte der Scholastischen Methode. 1. Bd. Freiburg i. B. 1909.

v. Harnack, Adolf: Augustin, Reflexionen und Maximen, aus seinen Werken gesammelt und übersetzt. Tübingen 1922.

— Lehrbuch der Dogmengeschichte. 4. Aufl. Tübingen 1910.

Heim, Karl: Das Gewißheitsproblem ist der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher. Leipzig 1911.

Heinzelmann, Wilhelm: Augustins Lehre von der Unsterblichkeit und Immaterialität der Seele. Diss. Jena 1874.

— Augustins Lehre vom Wesen und Ursprung der menschlischen Seele, Jahresbericht des kgl. Domgymnasiums Halberstadt 1868.

— Augustins Ansichten vom Wesen der menschlichen Seele Jahrbücher der Akadamie Erfurt 1894.

Holl, Karl: Augustins innere Entwicklung. Abhandlung der preuß. Akad. d. Wissenschaften, Berlin 1923.

Kauff, H.: Die Erkenntnislehre des hl. Augustin und ihr Verhältnis zur platonischen Philosophie. 1. Teil: Gewißheit und Wahrheit. Gymn. zu M.-Gladbach, 1899.

Leder, Hermann: Untersuchungen über Augustins Erkenntnistheorie in ihren Beziehungen zur antiken Skepsis, zu Plotin und zu Deskartes. Diss. Marburg 1901.

Loofs, Friedrich: „Augustinus" in: Realencyklopädie f. prot. Theol. und Kirche. Bd. 2, 3. Aufl. Leipzig 1897.

Mausbach, Joseph: Die Ethik des heiligen Augustinus. Freiburg i. Br. 1909.

Ott, W.: Des hl. Augustinus Lehre von der Sinneserkenntnis. Philos. Jahrb. d. Görresges. Fulda 1900.

Reuter, Hermann: Augustinische Studien, Gotha 1887.

Ritter, Heinrich: Geschichte der christlichen Philosophie, VI. Bd. Hamburg 1841.

Scheel, Otto: Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk. Tübingen 1901.

— „Augustin" in: Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 1, 1. Aufl. Tübingen 1909.

Schmaus, Michael: Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus. Münsterische Beitr. zur Theologie, Heft 11. Münster 1927.

Seeberg, Reinhold: Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2. Aufl. Leipzig 1910.

— Augustin und der Neuplatonismus, in: Moderne Kämpfe um das Christentum im Lichte seiner Geschichte. Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung, 44. Jahrg. 1911.

Seifert, Friedrich: Psychologie — Metaphysik der Seele, im Handbuch der Philosophie. München-Berlin 1928.

Siebeck, Hermann: Geschichte der Psychologie. 1. Teil, II. Abt. Gotha 1884.

Storz, J.: Die Philosophie des hl. Augustinus. Freiburg 1882.

Troeltsch, Ernst: Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. München und Berlin 1915.

Ueberweg, F.: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Herausg. von Baumgartner, Berlin 1915.

Willmann, Otto: Geschichte des Idealismus, 2. Bd. Braunschweig 1896.

Windelband, Wilhelm: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 12. Aufl., hrsg. v. Erich Rothacker, Tübingen 1928.

Zänker, Otto: Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin. Diss. Erlangen 1907.

## Lebenslauf.

Ich, Eberhard Johannes Müller, wurde als Sohn des Kaufmanns Karl Müller und seiner Frau Mathilde, geb. Schöll am 22. August 1906 in Stuttgart geboren. Nach dem Besuch der Elementarschule und des Eberhard-Ludwigs-Gymnasium in Stuttgart legte ich im Jahre 1925 die Reifeprüfung ab und bezog darauf die Universität Tübingen zum Studium der evangelischen Theologie. Im Wintersemester 1926/27 und dem darauf folgenden Sommersemester setzte ich dieses Studium in Erlangen fort. Anschließend belegte ich zwei Semester lang bei der philosophischen Fakultät der Universität Berlin. Im Wintersemester 1928/29 kehrte ich nach Erlangen zur Fortsetzung meiner philosophischen und theologischen Studien zurück.

Die Anregung und Förderung der vorliegenden Arbeit verdanke ich Herrn Geheimrat Prof. Dr. Hensel. Ihm fühle ich mich auch an dieser Stelle zu tiefem Dank verpflichtet.